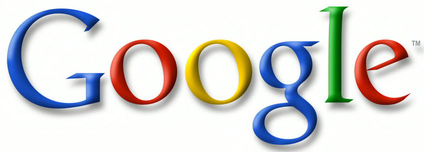






Kritik

des

Anti-Hegels.

Zur

Einleitung in das Studium der Philosophie.

Von

Ludwig Feuerbach. 1804-1872

Zweite Ausgabe.

Leipzig, 1844.
Verlag von Otto Wigand.

Vorrede.

Gegenwärtige Kritik war anfänglich für die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik bestimmt. Ihre Ausdehnung über die Gränzen einer Recension machte es aber nöthig, sie selbständig dem Drucke zu übergeben.

Das Objekt dieser Kritik ist eine Schrift des Herrn Hofrath und Professor Dr. C. F. Bachmann, betitelt: „Antihegel. Jena. 1835.“ — eine Schrift, die sich von seiner frühern: „Ueber Hegels System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie. 1833.“ nur dadurch allein unterscheidet, dafs die Maske einer gewissen Humanität und Unpartheilichkeit, die dort einiger Maafsen noch die wahre Bedeutung seiner Polemik beschönigte und verhüllte, hier in der Hitze seiner innern Kampfwuth ihm vom Kopfe herabgefallen ist. Aus diesem Grunde hat Recensent die Beurtheilung seiner frühern Schrift, nur mit Ausnahme der wenigen hieher nicht gehörigen Stellen, die sich auf die Anzeige des Sendschreibens von Rosenkranz bezogen, hier (S. 1—14) wieder abdrucken lassen und die Kritik des „Antihegels“ unmittelbar daran angeschlossen.

An und für sich ist diese Schrift unter aller Kritik, denn sie ist nicht im Interesse der Wahrheit und Wissenschaft, sondern nur im persönlichen Interesse ihres Verfassers, im Interesse gekränkter Eitelkeit und Selbstsucht geschrieben. Kein Gesetz der Kritik ist ihm heilig, kein Einwand zu seicht, keine Behauptung zu albern, kein Mittel zu verächtlich, (vergl. nur z. B. S. 151), wenn er nur dadurch seinen löblichen Zweck erreicht, in den Augen der grofsen, nur nach dem oberflächlichen Schein urtheilenden Menge — denn vor dieses Forum spielt er seinen „*Prozess*" — *Recht* zu haben.

Nur ein äufserliches Motiv konnte daher Recensenten zur Uebernahme der Kritik dieser in jeder Beziehung werth- und wahrheitslosen Schrift veranlassen. Herr Hofrath Bachmann hat nämlich am Schlusse derselben sich herabgelassen, auf eine des Verfassers des „Antihegels" vollkommen würdige Weise, auch ihn zu introduciren, und unter anderm seiner Recension „jugendliche? Frechheit und Arroganz und Unwissenheit und Unverstand" vorgeworfen. So gleichgültig ihm nun auch diese Vorwürfe oder vielmehr Schimpfworte sind, so glaubte er es doch aus Rücksicht gegen einen Theil des Publikums nicht unterlassen zu dürfen, zur ausführlicheren Begründung seiner Recension die Kritik des „Antihegels" vorzunehmen. Aber auch dieses Motiv wäre zu schwach gewesen, das Gefühl der Scham und des Eckels, das ihn anfänglich von dieser *an sich* unwürdigen Arbeit zurückstiefs, und auch später noch

stets hemmend und störend ihm in den Weg trat, so dafs er sie mehrmals unwillig von sich wegwarf, zu überwinden oder doch zu mäfsigen, hätte er ihr nicht dadurch ein objektives Interesse abgewinnen können, dafs er die Schrift des Herrn Hofrath als einen Sammelplatz aller Trivialitäten, die nur immer nicht etwa blos gegen die Hegel'sche Philosophie in specie, sondern gegen *die Philosophie überhaupt* vorgebracht werden können, ansah und ihre Widerlegung daher als eine Gelegenheit zur Entwicklung einiger spekulativen Materien, gleichsam zu einer Einleitung in das Studium der Philosophie benutzte.

Seine Aufgabe konnte es jedoch keineswegs sein, etwa Einwurf für Einwurf, Satz für Satz den Herrn Hofrath zu verfolgen. Eine solche Kritik wäre im höchsten Grade langweilig und pedantisch gewesen, abgesehen davon, dafs sie aufser seinem Berufe, d. i. aufser den Gränzen seines Verhältnisses zu Hegel lag, da dieses bei aller Liebe und Verehrung ein wesentlich freies, durch Kritik vermitteltes ist. Seine Tendenz war vielmehr nur diese: den Geist und Standpunkt, den *Charakter* der Kritik des Herrn Bachmann — jedoch, was wesentlich nicht aufser Acht zu lassen ist, nur von seiner *scientifischen* Seite — in seiner Nichtigkeit darzustellen. Zu diesem Zwecke war es aber hinreichend, einige *Momente* (nicht etwa einzelne, aus dem Zusammenhang gerissene Stellen) seiner Polemik, es versteht sich, solche, die in Wahrheit nicht einige, sondern die Repräsentanten der *Gattung* seiner

Kritik sind, welche den *ganzen Typus* derselben getreu und vollständig in sich ausgeprägt enthalten, ans Licht hervorzuheben. Natürlich blieben bei dieser Tendenz viele der kostbaren Leckerbissen, die in so reichlichem Maafse „Antihegel“ einem kritischen Gaumen darbietet, unberührt.

Im September 1835.

Die philosophischen Systeme erfuhren von jeher eine doppelte Kritik: die Kritik der Erkenntnifs und die Kritik des Mifsverstands. Die Widerlegung, welche die Kritik der Erkenntnifs charakterisirt, besteht entweder darin, dafs *der* Begriff, der das Princip eines philosophischen Systems bildet, und in ihm für den absoluten, den einzig, ausschliefslich wahren Begriff gilt, nur als ein *bestimmter*, und damit zugleich die Realität des ihm entgegengesetzten Begriffes aufgezeigt wird — so hat Plato in seinem Sophistes den Parmenides widerlegt, indem er in dem Begriffe des ἕτερον, des Unterschieds, die Realität des Begriffes des μὴ-ὄν aufzeigte — oder darin, dafs in einem Princip, das auf Totalität Anspruch machen will, der Mangel eines wesentlichen Moments nachgewiesen wird — so machte Aristoteles den ältern Naturphilosophen den Vorwurf, dafs in ihren Principien das der Bewegung fehle — oder darin, dafs *die* Bedeutung, *die* Stellung und Ausdehnung, die dem Grundbegriffe eines Systems in seiner wirklichen Entwicklung gegeben wird, im Widerspruche mit *der* Bedeutung erkannt wird, die er *an sich*, in der Idee des Systems hat — so haben Spinoza und Malebranche den Cartesius theils direct, theils indirect widerlegt und zugleich weiter entwickelt, indem sie der bei ihm von den beiden Substanzen, dem

Geiste und der Materie in die Enge getriebnen und beschränkten göttlichen Substanz freien Spielraum zu unumschränkter Herrschaft und Entfaltung liefsen — oder darin, dafs gezeigt wird, dafs die Leistungen eines Princips hinter den Forderungen zurückbleiben, die es an sich selbst stellt, und hiemit das Princip selbst zur Realisirung der Idee der Wissenschaft nicht hinreicht — so kritisirte Hegel Fichte — oder darin, dafs die Schranke, die eine Philosophie als eine objective unüberwindliche anerkennt, aufser sich selbst hinausschiebt, als die *eigne* Schranke dieser Philosophie nachgewiesen wird — so kritisirte Fichte Kant.

Die philosophischen Systeme sind keine Thesen, die das Individuum nach eignem Gutdünken und Ermessen aufstellt, so dafs hier eine Widerlegung in dem Sinne Statt finden könnte, dafs das Widerlegte als ein reiner gegenstandloser Irrthum oder gar Unsinn sich in Nichts auflöste. Sie sind nothwendige, unumgängliche Standpunkte der Vernunft — Gesichtspunkte, unter denen *einmal* die göttliche Wahrheit *sich selbst* mit *sichtbarem Wohlgefallen* betrachtet, um von allen, auch den entgegengesetztesten Seiten sich die wohllüstige Ueberzeugung zu geben, dafs sie überall Dieselbe Wahrheit ist; sie sind wesentliche Bestimmungen der Wahrheit selber, wie sie in einer gesetzmäfsigen Succession in das Bewustsein der Menschheit eintritt, und zwar so, dafs jedes System Eine wesentliche Bestimmung der Wahrheit erkennt, diese Eine aber als die Totalität aller ihrer Bestimmungen setzt. Jede Philosophie hat darum ein allen Ein- und Angriffen sich entziehendes Heiligthum, einen absolut unwiderleglichen Kern in sich. Dieser Kern ist ihre *Idee*, wovon das, was man gewöhnlich als Grund- und Hauptsatz hervorhebt und angreift, nur der äufserliche Ausdruck, das Phänomen

ist. Die wahre Kritik ist daher die, welche die Idee einer Philosophie aufsucht, sie als Maafsstab ihrer Beurtheilung zu Grunde legt und darnach ermittelt, ob und wieweit der Philosoph, seine Auffassung, sein Ausdruck, seine Darstellung und Entwicklung dieser Idee ent- oder widerspricht. Das Falsche, das Mangelhafte eines Systems leitet sie gerade aus seinem Positiven, Wahren ab. Sie spricht eigentlich nur aus, was der kritisirte Philosoph selbst schon auf der Zunge oder doch im Sinne hatte, wofür er aber keine oder nur höchst ungeschickte Vorstellungen und Ausdrücke fand, wie es z. B. am auffallendsten bei Cartesius ist; sie ist nur die Stimme seines eignen innern Gewissens. Und die Einsicht, die sie zu ihrem Resultat hat, ist eben überhaupt keine andre als die, dafs eine bestimmte Philosophie, die dem bestimmten Individuum oder dem bestimmten Zeitalter, das sie ausspricht, nothwendig für die Gattung, für die Philosophie selbst gilt, nur eine Species, aber wesentliche Species der Philosophie ist. Eine Kritik dieser Art ist darum eine Befreiung von einer wirklichen Schranke der menschlichen Vernunft, ein neuer Fund in der Philosophie.

Die Kritik des Mifsverstandes dagegen kehrt sich nicht sowohl gegen das Negative, als vielmehr gegen das *Positive* eines Systems, sie greift von einer bestimmten Philosophie nicht ihre Bestimmtheit, ihre Einseitigkeit und Endlichkeit, sondern gerade das an, was in ihr *Philosophie* ist. Der Kritiker sondert hier nicht die Philosophie von dem Philosophen; er identificirt sich nicht mit seinem Wesen, macht sich nicht zu seinem andern Ich, um in dieser mystischen *Unio essentialis* die von Aufsen unvernehmliche Stimme der Idee zu erlauschen, die den Philosophen bei der Schöpfung seiner Werke beseelte und begeisterte. Er

hat stets *andere* Dinge in seinem Kopfe, als sein Gegner; er kann seine Ideen sich nicht assimiliren und folglich nicht mit seinem Verstande zusammenreimen; sie bewegen sich in dem leeren Raume seines eignen Selbstes wie epikuräische Atome durcheinander, und sein Verstand ist der *Zufall*, der sie durch besondere äufserlich angebrachte Häkchen zu einem scheinbaren Ganzen zusammenbringt. Der einzige gültige, der objective Maafsstab, die Idee des Systems, welche die allgegenwärtige Seele, die selbst in den gröfsten Widersprüchen noch gegenwärtige Einheit desselben ist, ist ihm entweder gar nicht oder nur in einer selbstgemachten schlechten Copie Gegenstand. Er befindet sich daher auf dem Gebiete seines Gegners in ein weltfremdes Land versetzt, wo ihm nothwendig alles so wunderlich, so „neuholländisch" vorkommt, dafs „ihm Sehen und Hören vergeht", dafs er selber nicht mehr weifs, ob er wacht oder träumt und vielleicht bisweilen, jedoch gewifs nur in den flüchtigen Momenten seiner *intervalla lucida*, sogar an der Identität seiner Person und der Richtigkeit seines Verstandes zweifelt. Die edelsten harmonisch verbundenen Gestalten tanzen in den abenteuerlichsten Verschlingungen als ungereimte fratzenhafte Figuren vor seinen betroffnen Augen vorüber, die erhabensten Aussprüche der Vernunft klingen wie sinnlose Kindermärchen an seinen Ohren vorbei. In seinem Kopfe findet er wohl auch den philosophischen Ideen analoge Vorstellungen oder Begriffe vor, und besitzt an ihnen einige nothdürftige Anhaltspunkte, aber nur zu dem Zwecke, um damit den Philosophen als einen Verbrecher am gemeinen Menschenverstande an das Kreuz zu schlagen. Denn diese Begriffe kennt er nur in einem ganz beschränkten Maafse und hält dieses Maafs für das Gesetz ih-

rer Gültigkeit; werden sie über diese enge Gränze ausgedehnt, so verliert er sie aus dem Gesichte; sie versteigen sich für ihn in den blauen Dunst des Unerreichbaren als Phantasmen, die jedoch der Philosoph vermittelst eines geheimen, bis jetzt indeſs noch unerklärten Kunstgriffs, gleichsam als das *Second Sight* seiner Vernunft, hypostasirt. So wurde z. B. die Identität des Realen und Idealen für eine Hypostase des Satzes: A = A, Spinoza's Idee der Substanz für eine Hypostase des logischen Begriffs der Allheit oder des Connexus zwischen Grund und Folge erklärt; eine Erklärung, die eben so viel sagt, als wenn ein Naturhistoriker, der aus enormer Beschränktheit seiner Erfahrung und Kenntnisse die Gröſse der Natur in seiner Zone für ihr absolutes Maaſs hielte, den Ricinus, wie er in Afrika und Asien als gewaltiger Baum existirt, um seine Wirklichkeit wegzuläugnen, für die Hypostase einer überspannten Vorstellung von der elenden Staude, in welcher er bei uns erscheint, erklären wollte.

In diese zweite Klasse der Kritik gehört auch Bachmann's Schrift gegen Hegel.

Gleich schon von Vorne herein bei seinen Einwürfen gegen Hegel's Lehre von der Identität der Religion und Philosophie beweist B., daſs er den Begriff der Identität, wie Hegel sie bestimmt, nicht verstanden hat; sonst hätte er nicht, um nur dieses zu erwähnen, das Beispiel von Menschen, die Religion hätten, ohne zu philosophiren — ein Beispiel, das übrigens an und für sich verwerflich ist, denn bei Menschen, wie den Frauen, die keine Philosophie haben, ist eben grade die Religion ihre Philosophie — als eine Instanz gegen diese Identität geltend machen können. Denn der Begriff der Identität schlieſst nach

H. den Begriff des Unterschieds nicht nur nicht aus, sondern begreift ihn vielmehr wesentlich in sich; die Identität bläst nicht das Licht des Verstandes, den Unterschied aus; sie ist Identität nur als Identität Unterschiedener. Wenn daher H. die Identität zweier Gegenstände behauptet, so ist damit nicht gesagt, dafs kein Unterschied zwischen ihnen Statt finde, dafs sie so *sans façon* Eines und dasselbe sind und nicht in der Welt als besondre Gestalten auftreten können. Der Begriff der Identität in dieser Bedeutung ist aber einer der wesentlichsten, wo nicht selbst der wesentlichste Begriff der Hegel'schen Philosophie; denn er ist nur der formelle Ausdruck von der absoluten Idee derselben: dafs die Substanz Subject, d. h. populär ausgedrückt, Gott wesentlich Persönlichkeit, eine sich in sich selbst unterscheidende Einheit ist. Wer daher diesen Begriff nicht oder — es ist ziemlich eins — falsch versteht, hat schon im Voraus seine Kritik um allen Credit gebracht.

Wie zur Zeit des ärgsten Verfalls des römischen Reichs nach Ammian die römischen Richter und Anwälte, wenn sie die Namen berühmter Rechtsgelehrten hörten, dabei nur an fremde Fische und Efswaaren dachten, so denkt B. bei den Sätzen H's., bei den Worten Identität, Vernunft, Logik stets nur, zwar nicht an ausländische, sondern an die ganz gemeinen inländischen Producte seiner eignen Vorstellungen, die er theils schon vorräthig in sich hat, theils sich erst von den Begriffen seines Gegners macht, und es ist daher natürlich, dafs aus diesem Conflict von den Begriffen H's. und seinen eignen Vorstellungen das tollste Zeug hervorkommt. So ist es nach H's. d. h. nach der *Bachmann*-Hegelschen Logik Gott selbst, „welcher in seinem ewigen Wesen vor der Schöpfung durch einen nothwendigen

logischen Procefs sich in die kategorischen und andern Schlüsse verwandelt, sich selbst definirt, eintheilt, urtheilt, beweist, um sich zuletzt als absolute Idee zu finden.“ Eine Auffassung, ganz in dem Style, in welchem man Spinoza vorwarf, dafs nach ihm, weil alle Dinge in Gott selbst seien, Gott sich selbst esse, verdaue und secernire. Bei *seinen* Vorstellungen von der Logik und der Vernunft, die nach ihm nur eine „*besondere Richtung?* unserer Seelenthätigkeiten ist, die zu ihrer eigenen Entwicklung der *Unterstützung?* der übrigen, so wie des ganzen kunstreichen *Apparates?* bedarf, den wir unsern Leib nennen,“ geht es sowohl aus der Bachmann'schen als Hegel'schen Logik — in diesem Punkte coincidiren beide auf eine merkwürdige Weise — mit Nothwendigkeit hervor, dafs ihm überhaupt die Logik H's. und die Bedeutung, die er ihr giebt, rein phantastisch und excentrisch erscheint. In der Idee von der Identität der Logik und Metaphysik erblickt er weiter nichts als einen „zauberischen Glanz, der die Jugend, die ohnedies gewöhnlich oben hinaus will, leicht besticht.“ Indefs hierin ist B. vollkommen zu entschuldigen. Diese Idee findet selbst bei Köpfen Anstofs, die H. besser verstehen als B. Zur Erläuterung dieser Idee sei daher nur so viel gesagt. Wenn die Gesetze der Welt nicht auch die Gesetze unsers Denkens sind, wo sie aber natürlich aufhören in der Form von Gesetzen zu existiren, und sich zu freien Selbstbestimmungen des Geistes erheben, und umgekehrt, wenn die allgemeinen und wesentlichen Formen, in denen wir denken, nicht zugleich allgemeine und wesentliche Formen der Dinge selbst sind; so ist überhaupt keine reale Erkenntnifs, keine Metaphysik möglich, so ist in der Welt ein absoluter Hiatus, ein absolutes Vacuum, ein absoluter Unsinn,

und dieser absolute Unsinn, dieses existirende Non-Ens, dieser faule Fleck ist unser Geist selbst, so ist unsre Vernunft selbst weiter nichts als das Ens Rationis einer absoluten Unvernunft. Aber was berechtigte uns auch zu dieser Annahme? Stecken wir denn etwa blofs bis ans Herzgrübchen, bis an den Hals oder gar nur bis an den Nabel, und nicht vielmehr bis über die Ohren mitten drinn in den Fluthen des Weltmeers? Ist in uns die Continuität mit ihm abgebrochen? Ist unser Geist oder Selbst oder wie man es nennen mag ein aufser der Welt in Nichts in sich webendes Nichts? Sind unsre Hirngespinste ohne innern Zusammenhang mit dem grofsen Gewebe des Weltalls? Sind wir nicht gerade in dem Innersten unserer Subjectivität frei von der Schranke der Subjectivität? Ist nicht der Geist selbst die aufgeschlofsne tiefste Tiefe des Weltalls? Sind wir nicht in jedem Acte der Lebensthätigkeit in einem und demselben Momente zugleich in uns und aufser uns? Sind wir in der Aufsenwelt nicht bei uns selbst, und in unserer Innenwelt nicht zugleich in der realen Welt? Fasse man auch das Denken nur als eine Kraft und zwar als eine besondere Kraft auf, so ist es doch eine *reale,* positive Kraft, eine dem Menschen immanente, substanzielle Kraft, eine Kraft, durch die er nur ist, was er ist, die nicht fehlen kann, ohne die er aufhört, Mensch zu sein, aufhört folglich, zu *sein* — denn das *Menschsein* ist das *Sein* des Menschen — eine Kraft, die also sein *Sein* selbst constituirt, an die es wesentlich gebunden ist. Ist nun aber unser Sein ein der Welt, der Natur, der Objectivität oder wie man es benennen und fassen mag, accidentelles, oder nicht vielmehr in ihrem Sein und Wesen nothwendig enthaltenes Sein? Ist also das Denken als eine unser Sein constituirende Kraft nicht auch

eine dem Sein und Wesen der Objectivität *nicht* accidentelle Kraft? Ist es nicht *Sein im Sein?* Ist es eine *extramundane* oder nicht vielmehr eine in der Kraft der Welt selbst immanente, eingeborne Kraft? Ist es nicht zugleich eine eben so subjectiv, als objectiv reale Kraft? Ist es also nur ein illusorischer Gedanke, dafs die allgemeinen wesentlichen Denkbestimmungen, *die* Bestimmungen, durch die das Denken *Denken* ist, zugleich allgemeine, wesentliche Sachbestimmungen, dafs folglich die logischen Formen zugleich mataphysische, die innere Natur der Dinge ausdrückende und enthaltende Bestimmungen sind? Ist es nicht unmöglich, dafs, wenn die Logik nicht schon Metaphysik ist, wir je, wir mögen auch anfangen, was wir wollen, zu einer Metaphysik kommen, wenn sie uns nicht etwa im Traum von Gott beschert wird? Ist die Idee von der Einheit der Logik und Metaphysik nicht also eine die Natur des Denkens selbst ausdrückende, ihr adäquate Idee? Liegt diese Idee nicht jeder tiefern Philosophie zu Grunde? Hat H. etwas andres gethan, als dafs er sie aus ihrer Verborgenheit mit ausdrücklichen Worten zum Bewufstsein hervorhob? Sind nicht schon die Kategorien des Aristoteles, unter denen er selbst den Raum und die Zeit aufzählt, inwiefern sie Behauptungen, Prädicamente sind, die wir im Denken und in der Sprache anwenden, logische, inwiefern sie aber von den Dingen selbst gelten, reale Eigenschaften an ihnen bezeichnen und ausdrücken, metaphysische Bestimmungen? Wenn aber die allgemeinen Denkbestimmungen zugleich wirklich reale Bestimmungen sind, sind sie dann nicht *an und für sich* allgemein? Sind sie aber als *an und für sich* allgemeine Bestimmungen nicht höhern Ursprungs als wir selbst und die Dinge aufser uns, sind sie nicht

göttlichen Ursprungs und Wesens? Ist es nun aber nicht ein lächerlicher Mifsverstand, zu meinen, dafs, wenn die logisch-metaphysischen Bestimmungen in ihrer *Totalität*, in ihrer *Absolutheit*, kurz sie, wie sie in ihrem *wahren Wesen* sind, zu Bestimmungen des göttlichen Wesens gemacht werden, sie auch *so*, wie sie der Philosoph darstellt, wie sie in der Erscheinung auf dem Papier nach einander auftreten, kurz sie in ihrer Verendlichung, Vereinzelung und Besonderung, die sie in der wissenschaftlichen Exposition für den Menschen nothwendig erfahren, zu Bestimmungen Gottes gemacht werden? Wenn wir die moralischen Bestimmungen des Menschen in ihrer Totalität und Absolutheit zu Prädicaten Gottes, und Gott in der Bestimmung des absolut Guten zum Princip der Moral machen, wäre es nicht lächerlich, daraus zu folgern, dafs nun auch die Tugenden, wie sie in einem Compendium der Moral nach einander distinguirt und specificirt werden, die Tugenden der Keuschheit, Mäfsigkeit, Ehrlichkeit Sparsamkeit, des Patriotismus, der Elternliebe u. s. w. zu Prädicaten Gottes gemacht würden? Hätte doch lieber B. dem H. vorgeworfen, dafs Gott nach seiner Logik aus drei Bänden besteht, wovon der erste 334, der zweite 282, der dritte 400 Seiten ausmacht, so dafs der ganze Inhalt Gottes netto 1016 Seiten beträgt, dafs folglich Gott im Jahre des Heils 1813 in Nürnberg bei Schrag zum ersten Mal in seinem Leben das Licht dieser Welt erblickt hat, so wäre er vielleicht gerade durch diese Consequenz seiner Folgerungen zur Einsicht in die Ungereimtheit seiner Auffassungsweise gekommen.

Da schon in der Logik Bachmann-Hegels oder Hegel-Bachmanns, wo es doch vor allem mit rechten Dingen hätte zugehen sollen, so tolles Zeug vorkommt,

dafs Gott darin sich in die verschiedenen Syllogismen verwandelt, so kann es uns nicht wundern, wenn es von ihm in der Geistesphilosophie, wo es von jeher in den Köpfen der Menschen gespukt hat, heifst, dafs er erst durch die Natur und die verschiedenen Stufen der Bildung zu sich selbst komme, dafs Hegel (respect. Bachmann-Hegel) „nicht nur der Sohn Gottes, sondern der heilige Geist selbst sei, dafs Gott nicht zum vollkommnen Bewufstsein seiner selbst gekommen wäre, wenn er sich nicht in den Philosophen Hegel verwandelt hätte.“ Denn hätte B. die Logik H's. begriffen, hätte er den Begriff seiner Methode — der wichtigste, unerläfslichste Begriff, um H. richtig zu erkennen und zu beurtheilen, weil gerade sie es ist, die am leichtesten zu den gröfsten Missverständnissen Anlafs giebt — erfafst, so hätte er ihm nicht ein solches *crimen laesae Majestatis* Gottes aufbürden können, als dieser Vorwurf enthält. Nach H. kann nämlich das *wahrhaft Erste* nicht am Anfange der Wissenschaft stehen. Das, was das Erste ist, mufs sich als das Erste beweisen; als solches kann es sich aber nur erweisen, wenn es sich als den Grund darstellt, auf den Alles zurückgeführt und bezogen werden mufs, um in seiner Wahrheit erkannt werden zu können; erst im Resultate der Wissenschaft erhellt daher, was wahrhaft das Erste ist. Das, worin ich an ein Ende komme, worüber ich nicht mehr hinauskann, das, was ich nicht mehr auf ein Höheres als auf seinen Grund reduciren kann, erst dieses Letzte, dieses Unauflösliche ist das wahrhaft Erste. So ist das Sein in der Logik nur das subjectiv, das scheinbar Erste, die Idee dagegen das wahrhaft Erste. Die absolute Idee windet sich nicht durch die Gestalten des Wesens und Seins, wie ein Schmetterling durch die Metamorpho-

sen der Puppe und Raupe hindurch, um endlich im Lichte des Bewustseins zu sich selbst zu kommen. Es ist nur der Philosoph, der am Schlusse der Logik sich zum Bewustsein der Idee erhebt. Sie entsteht nicht für sich selbst, sondern nur für ihn, und sie entsteht nur für ihn, damit er mit dem ersten Blick, womit er sie erschaut, erkennt, dafs sie ewig und unentstanden ist. Sie entzieht sich im Anfang nur seinen Blicken, damit er um so tiefer von der Herrlichkeit und Allmacht ihres Lichtes ergriffen werde. Sein und Wesen sind Räthsel, die erst in der absoluten Idee ihre Lösung und wahre Bedeutung finden, sind nur die Beweise, dafs nicht sie, sondern die Idee das absolut Erste ist, welches sie als das allein Voraussetzungslose voraussetzen. Die Idee ist wohl in sich selbst nach H. Procefs, Resultat ihrer selbst, Leben, aber nur im Verlauf der wissenschaftlichen Exposition legt sich dieser ewige Procefs, in dem weder Anfang, noch Ende, kein Vorher, kein Nachher ist, so auseinander, dafs erst im Resultate, am Schlusse das wahre Princip erkannt wird. Die Methode der Logik ist nun bei H. die absolute Methode, folglich auch die Methode der übrigen philosophischen Wissenschaften. Alles wird im Prozesse des Werdens dargestellt, überall mit dem Abstracten, dem Einfachsten angefangen, um endlich zu dem zu kommen, was als das *Non plus ultra*, als der *Terminus ad quem*, zugleich als der wahre *Terminus a quo* sich erweist. So wenig nun die absolute Idee in der Logik (realiter) zu sich selbst kommt, so wenig kommt Gott (realiter) durch den Verlauf der Natur und Geschichte zu sich selbst, so dafs Gott erst ohne Bewufstsein gewesen — was eine absolute Absurdität wäre, denn der Begriff des Bewufstseins schliefst alle reale Entstehung von sich aus — und

dann hintendrein erst im Menschen zum Bewufstsein herangekrochen wäre. Das Selbstbewufstsein Gottes ist vielmehr das absolut Erste, aus dem Natur und Menschheit entsprang, wie die absolute Idee der Grund des Seins und Wesens ist. Der menschliche Geist hat überhaupt zu Gott dasselbe Verhältnifs, das der Philosoph zur absoluten Idee hat. Die Philosophie ist freilich nicht die absolute Idee in höchsteigener Person, aber sie ist das Bewufstsein von dem Selbstbewufstsein der absoluten Idee; hierin liegt ihr Unterschied von ihr, wie ihre Identität mit ihr. Gott erkennt sich wohl im Menschen selbst, indem der Mensch Gott erkennt, aber dieses Sich-Erkennen Gottes im Menschen ist nur eine Wieder-Erkennung, eine Verdopplung seiner ursprünglichen, vom Menschen unabhängigen Selbst-Erkenntnifs; unsre Vorstellungen von Gott, in denen er uns gegenwärtig ist, sind nur Vorstellungen von den Vorstellungen, die Gott von sich selbst hat und in denen er sich selbst gegenwärtig ist.

Da bereits in der Logik und Psychologie H. bei dem Examen, dem ihn B. unterwarf, mit Schande und Spott abgefahren ist, so kann es uns auch nicht im Mindesten wundern, wenn er endlich auch mit seinem Naturrecht bei ihm durchfällt. Als Probestück des Geistes seiner Kritik und Auffassungsweise philosophischerBegriffe diene daher nur noch folgendes Beispiel. Der treffliche, eben so tiefe als wahre Begriff, den Hegel von dem sittlichen Wesen giebt, wie es sich in der Familie verwirklicht, soll der Wirklichkeit widersprechen und folglich nichts taugen, indem „manche Familien sehr verdorben und tief gesunken sind, in andern blos einzelne Glieder und nur in sehr wenigen alle Glieder auf einer hohen sittlichen Stufe stehen.“ Du lieber Himmel! Soll denn der Philosoph den Be-

griff einer Sache nicht von ihrer wahrhaften, sondern von ihrer lügenhaften, unvollkommnen Existenz abziehen? Soll er das Wesen der Poesie etwa nach den Exemplaren eines Gottsched darstellen? Sollen verkrüppelte Bastarde oder nicht vielmehr die genuinen Erzeugungen die Modelle des Philosophen sein? Sollen ihm nicht die reinsten Bilder bei der Erzeugung seiner Begriffe vorschweben? Wenn B. uns dereinst ein neues philosophisches System geben will, und es schweben ihm bei der Erzeugung seiner Begriffe dieselben Bilder vor, die bei der Krisik H's. ihm vorschwebten, was wird doch das Product seiner philophischen Schäferstunden für ein Geschöpf sein? Dafs übrigens B. selbst in der populären Sphäre der Hegel'schen Philosophie nicht nur nicht einen richtigen Gebrauch von seiner Vernunft, sondern auch nicht einmal von seinen Augen machte, kann nur dem auffallen, der nicht weifs, dafs dergleichen Empiriker, wie B. einer ist, gerade nur da Idealisten sind, wo sie Realisten sein, ihre Sinne öffnen sollten, und gerade da nur Realisten, wo allein der Idealismus die wahre Empirie ist, das einzige Organ, eine Sache in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit zu erkennen.

Nachdem wir nun im Allgemeinen die Kritik des Herrn Bachmann charakterisirt haben, gehen wir sogleich, zur Begründung und Bestätigung unseres Urtheils, auf das Besondere ein.

Ein Hauptgegenstand seiner Polemik ist die Ideenlehre Hegels. In seiner Vorrede zur Phänomenologie sagt nämlich Hegel und zwar im Gegensatze gegen die declamatorischen, zu jener Zeit „grassirenden Ideen des Schönen, Heiligen und Guten,“

von der platonischen Idee, sie bedeute nichts anderes, als „bestimmte Allgemeinheit, *Art*.“ In seiner Einleitung zur Logik (Iste Ausgabe p. XIV.) dagegen erwähnt er ihrer mit den Worten: „sie sey das Allgemeine, oder bestimmter der *Begriff* des Gegenstandes“ *) ein Ausdruck, der viel universeller und ideeller ist, und allein schon den Herrn Bachmann vor allen den Consequenzen hätte bewahren können, die er aus dem zweideutigen Ausdruck: Art herauszieht. Allein Herr Bachmann hält sich (Antihegel p. 27) blos an jene Aeusserung in der Vorrede zur Phänomenologie und eine Stelle in der Geschichte der Philosophie, wo „damit übereinstimmend Hegel über Plato sich äufsere: die platonische Idee sey Gattung, **) Art.“

---

*) Vollständig lautet diese beachtungswerthe Stelle also: „die platonische Idee ist nichts anders, als das Allgemeine, oder bestimmter der Begriff des Gegenstandes; nur in seinem Begriffe hat Etwas Wirklichkeit; insofern es von seinem Begriffe verschieden ist, hört es auf wirklich zu seyn, und ist ein Nichtiges; die Seite der *Handgreiflichkeit* und des *sinnlichen Ausser-sichseyns* gehört dieser nichtigen Seite an.“

**) Als Belege von der Oberflächlichkeit und Gewissenlosigkeit der Bachmannischen Beurtheilung und Lectüre mögen einige der wichtigsten Aeusserungen Hegels über die platonische Idee aus seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie hier ihren Platz finden; p. 199 II. B. heifst es von der Idee: sie ist nichts Anderes als das Allgemeine, und dafs diefs Allgemeine nicht als das formell Allgemeine genommen wird, wie die Dinge nur Theil daran haben oder, wie wir es ausdrücken, nur Eigenschaften der Dinge sind: sondern indem diefs Allgemeine als das *an und für sich selbst Seiende*, als das *Wesen* genommen wird, als dasjenige, *was nur ist*, *was nur Wahrheit hat*.“ Hierauf bezieht sich die Stelle p. 224, auf die sich Herr B. beruft, und welche also lautet: „das Allgemeine ist zunächst unbestimmt — aber es kommt wesentlich auf die weitere Bestimmung des Allgemeinen in sich an. Dieses Allgemeine hat nur Plato die Idee, εἶδος genannt, was wir *zunächst* Gattung, Art übersetzen, und die Idee ist auch allerdings

und gibt nun ohne Weiteres diesen allerdings sehr bezeichnenden *Spitznamen*, (denn eine andere Bedeutung hat in der That der Ausdruck: Art nicht, indem sich Hegel desselben blos bedient, um nur ganz im Allgemeinen zunächst einen Anhaltspunkt, einen bestimmten Begriff von der Idee zu geben) für den *wahren* Namen, für die positive, totale, wesentliche Bestimmung aus, die Hegel der Idee gegeben habe, als wäre sie wirklich nach ihm gar nichts weiter als Art, ihr unendliches Wesen mit dieser einfachen, dürftigen Bestimmtheit erschöpft. Statt den dritten Theil der Logik, welcher die Idee nicht historisch oder gelegentlich, sondern an und für sich, ihre Genesis, ihren Begriff und ihre wesentlichen Unterschiede, als Idee des Lebens, Erkennens und Wollens betrachtet, der allein die *Quelle* ist, aus welcher der wahre Begriff Hegels von der Idee geschöpft werden kann, wo aber von der Art keine Sprache ist, zur Grundlage seiner

---

die Gattung, die Art, die aber *mehr durch den Gedanken* gefaſst ist, *mehr für den Gedanken ist*. Man muſs aber deſshalb unter Idee nicht etwas Transcendentales, weit Hinausliegendes sich denken, εἶδος ist nicht in der Vorstellung substantiirt, isolirt, sondern die Gattung, das *genus*. Idee ist uns geläufiger unter dem Namen des Allgemeinen. Das Schöne, das Wahre, Gute für sich selbst ist Gattung.“ Was aber H. unter Gattung versteht, geht aus dem gleich darauf folgendem Beispiel vom Thier hervor, von dem er sagt: „es ist lebendig, dieſs ist seine Gattung, die Lebendigkeit ist sein Substanzielles, Wahres, Reelles, nimmt man dem Thiere das Leben, so ist es Nichts.“ p. 227 heiſst es: „die Idee ist Allgemeines, *Gedanke* und *ist* (objectiv) p. 230: „sie ist das Allgemeine, aber als *das sich selbst Bestimmende*, das *konkret in sich* ist. Dieses kommt nur durch Bewegung in solchen Gedanken, die Gegensatz, Unterschied in sich enthalten. Die Idee ist dann *Einheit dieser Unterschiede*, und so ist sie bestimmte Idee.“ p. 233. „Im Sophistes untersucht Plato die *reinen Begriffe* oder Ideen (εἴδη Arten, denn die Ideen sind in der That nichts Anderes) von Bewegung und Ruhe, Sichselbstgleichheit und Anderssein, Sein und Nichtsein.“

Kritik zu gebrauchen, nimmt er nur *aus* ihm einzelne Stellen heraus, hier die, wo die Idee als Congruenz des Begriffs und der Realität bezeichnet wird, *) und wendet sie blos zur *Bestätigung* seiner Meinung an — denn die Art kann er sich bereits nicht mehr aus dem Sinne schlagen, sie ist in ihm zur fixen Idee geworden — indem „die Art, in der wir nur das den Individuen Gemeinsame denken, in der Identität des Subjectiven und Objectiven bestehe, nicht aber die Idee." Er macht daher, obwohl nur Er selbst es ist, der durch sein willkührliches, Alles nach Belieben untereinanderwerfendes, aus dem Ganzen und der bestimmten Sphäre seiner Gültigkeit herausreifsendes Verfahren die Unendlichkeit der Idee, welche nach Hegel allein in der Totalität des *Lebens* und *Geistes* ihren entsprechenden Ausdruck findet, zur Art degradirt hat, der Hegelschen Ideenlehre den Vorwurf, dafs sie „erstens die Idee zum Artbegriffe herabsetze, und hiernach zweitens von ihr die Identität des Subjectiven und

*) Die Stelle citirt Herr B. also: (der Gegenstand) „die objective und subjective Welt, überhaupt *sollen* mit der Idee nicht blofs *congruiren*, sondern sie sind selbst die Congruenz des Begriffs und der Realität; diejenige Realität, welche dem Begriff nicht entspricht, ist blofse *Erscheinung*, das Subjective, Zufällige, Willkührliche, das nicht die Wahrheit ist. Nichts ist von seinem Begriffe geschieden und ihm ganz unangemessen. Sagt man, kein Gegenstand der Erfahrung congruirt der Idee vollkommen, so stellt man diese als einen subjectiven Maafsstab der wirklichen gegenüber, ohne zu bedenken, dafs ein Wirkliches, dessen Begriff nicht in ihm ist, das Nichts wäre." Im Original lautet der Schlufs dieser Stelle jedoch also: „Wenn gesagt wird, es fände sich in der Erfahrung kein Gegenstand, welcher der Idee vollkommen congruirt, so wird diese als ein subjectiver Maafsstab dem Wirklichen gegenübergestellt; was aber ein Wirkliches wahrhaft *seyn* soll, wenn nicht sein Begriff in ihm und seine Objectivität diesem Begriffe *gar nicht* angemessen ist, ist nicht zu sagen, denn es wäre das Nichts."

Objectiven, die Concurrenz derselben mit den Erscheinungen behaupte.“ p. 30. Und *die* Bestimmungen Hegels, die nicht in *seinem* Sinne sind, d. h., die nicht übereinstimmen mit *den* Vorstellungen, die er sich selbst von der Idee Hegels, als lediglich einem Artbegriffe in den Kopf gesezt hat, sind nun natürlich für ihn himmelschreiende Widersprüche; statt dafs gerade solche Bestimmungen ihn zur Besinnung über sich selbst bringen, zur Correctur, zur Erweiterung, Berichtigung oder vielmehr gänzlichen Verwerfung seiner vorgefafsten Meinungen verhelfen sollten. So findet er denn bei dem Satze Hegels: „die Natur ist *an sich*, *in der Idee* göttlich, aber wie sie *ist*, entspricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht, sie ist vielmehr der unaufgelöfste Widerspruch“ aus einem sehr begreiflichen Grunde es „unbegreiflich, wie ein Mann von Hegels Geiste diese Sätze niederschreiben konnte, ohne zu bemerken, dafs durch sie seine Ideenlehre von Grund aus zerstört wird. Es werden hier offenbar die Idee und das Sein der Natur einander entgegensetzt, was nach der Ideenlehre schlechterdings undenkbar ist.“ p. 33. Wirklich undenkbar? Gleich in den ersten Zeilen, wo Hegel in der Logik von der Idee handelt, ist die Möglichkeit dieser Entgegensetzung schon in ihr gedacht und ausgesprochen, wenn er sagt: „Etwas hat nur Wahrheit, (d. i. Etwas ist nur *wahres* Sein) *insofern* es Idee ist.“ III. B. p. 267. Es ist also sogleich mit der Idee der Unterschied und mit dem Unterschiede die Möglichkeit des Gegensatzes in ein wahres, d. i. der Idee entsprechendes und ein unwahres, ihr widersprechendes Sein gesetzt. Der abstrakte Ausdruck: die Idee ist die Identität des Subjectiven und Objectiven, des Begriffs und der Realität hat keinen andern *Sinn*, als: die Idee ist der wahre,

objective Begriff einer Sache, d. h. *der* Begriff, welcher als Begriff zugleich die Sache der Sache, ihre *Natur*, ihr Wesen ist, denn was anders ist wohl die Realität, die wahre Objectivität eines Gegenstandes als seine Natur, sein Wesen? Mit dem Wesen ist aber zugleich die Differenz zwischen dem wahren, wesentlichen und dem blofsen, dem wesenlosen, äusserlichen Sein gesetzt; das wahre Sein wird vielmehr nur im Unterschiede vom unwahren Sein, der blofsen Erscheinung dem Geiste Gegenstand. Die Idee ist eben defswegen das Gericht, „das absolute *Urtheil* über alle Wirklichkeit“ (Logik III. B. p. 129., wo H. zwar vom apodiktischen Urtheil handelt, aber die dieser Urtheilsform entsprechenden Prädicate gehören der Idee an, die eben in der Sphäre des Urtheils das apodiktische Urtheil selbst ist); nur die Idee ist das Maafs der Wirklichkeit und Unwirklichkeit, *wirklich* (im höhern Sinne) nur das, was ihr entspricht. „Dafs die wirklichen Dinge mit der Idee nicht congruiren, ist die Seite ihrer Endlichkeit, Unwahrheit.“ „Diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entspricht, ist blofse *Erscheinung*, das Subjective, Zufällige, Willkührliche, das nicht die Wahrheit ist.“ p. 269. 271. Wer keine Idee (Idee hier selbst im H.'schen Sinne) hat, dem ist jedes Sein ohne Unterschied das Wahre. Erst die Idee unterscheidet und entzweit.

Herr Bachmann sucht jedoch die Undenkbarkeit jener Entgegensetzung durch folgende, in der That höchst scharfsinnige Schlüsse zu erweisen. „Ist die Natur in der Idee göttlich, so ist sie es eben dadurch unmittelbar auch in ihrem Sein, denn sonst (wie scharfsinnig!) ist ja die Idee gar nicht in ihr und die Idee nicht Identität des Begriffs und der Objectivität, und umgekehrt, wenn sie wie sie *ist*, dem Begriffe nicht entspricht,

sondern der unaufgelöfste Widerspruch ist, so giebt es ein Sein der Natur, in welchem die Idee nicht ist, und folglich (?) ist die Idee der Natur gar nicht identisch mit der Natur, und mithin nicht die wahre Realität, Identität des Subjectiven und Subjectiven, sondern ein Jenseits, oder eine blofse subjective Vorstellung, d. h. das was H. bei jeder Gelegenheit als eine ganz unphilosophische Vorstellung bekämpft und verwirft." p. 33. Allerdings entspricht bei H. auch die Natur in ihrem Sein der Idee, aber Nota bene! nicht der Idee an und für sich, nicht der *absoluten* Idee, d. i. der Idee in ihrem *wahren adäquaten Sein*, sondern der Idee in ihrem Anderssein oder der Idee von dem *Anderssein* der Idee. H. bestimmt nämlich bekanntlich in seiner abstrakten Sprache die Natur im Allgemeinen als die Idee in ihrem Anderssein oder als das Anderssein der Idee, d. h. also, da die Idee von ihm als die absolute Identität des Begriffs und der Objectivität bezeichnet wird, als die Identität in ihrem Anderssein oder in der Form des Andersseins. Was ist aber das Anderssein der Identität? Der *Unterschied* — das Princip des Gegensatzes, denn vom Unterschiede ist nicht weit bis zum Gegensatze. H. bestimmt also die Natur als die Idee nicht in ihrem idealen, mit ihr identischen, sondern in ihrem ihr ungleichen, der Identität des Begriffs und der Objectivität nicht entsprechenden, also sie in ihrem Unterschied darstellenden Sein. Die Natur ist also göttlich, in wiefern sie die Idee ist, aber ungöttlich, wiefern sie die Idee nicht in ihrem adäquaten, sondern ihrem Anderssein ist, denn sie ist wohl Geist, Leben, Idee, aber — und hierin liegt ihr specifischer Unterschied vom Geiste, von der Idee als solcher — nicht in der Weise oder Form der Geistigkeit, sondern der Sinnlichkeit, also einer dem, was sie *an sich*, im Unterschiede von der *Art und Weise* ihrer

Existenz, im *Wesen* ist, *widersprechenden* Form. Und eben dieses Nicht-entsprechen dem Begriffe gehört zu dem Begriff, der Idee der Natur.

Wie plump-sophistisch verfährt nun aber Herr Bachmann! Er wischt die *wesentliche Differenz* zwischen der Idee *an und für sich* und zwischen dieser *besimmten* Idee, *der* der Natur aus und findet nun einen Widerspruch darin, dafs H. von dem *Unterschiede* der Idee *von sich* nicht behauptet, was lediglich von der *Identität* der Idee *mit sich*, von der Idee als solcher gilt. Und wie schwachsinnig sind seine Schlüsse und Argumente! Wie schwachsinnig, wenn er aus dem Widerspruch die Abwesenheit und Jenseitigkeit der Idee beweisen will, indem er sagt: „wenn die Natur der unaufgelöste Widerspruch ist, so giebt es ein Sein, in welchem die Idee gar nicht ist u. s. w.," da er gerade das Gegentheil hieraus schliefsen sollte. Denn wie könnte ein Sein der Idee widersprechen, wenn sie *ausser* ihm wäre? Mangel ist ein Widerspruch, aber nur mit dem, was ein Ding sein *kann* und *soll*, was also in ihm als Kraft, als Vermögen liegt. Spinoza sagt ganz richtig: die Materie ist defswegen nicht unvollkommen, weil sie nicht denkt, denn das Denken liegt nicht in ihrem Wesen und Begriffe, es fehlt ihr also nichts; sie ist sich selbst gleich. Widerspruch ist nur dort, wo Etwas im Widerspruche mit der Idee, mit *sich selbst* im Widerspruch ist. Das Thier ist nicht bestialisch, wenn es thierisch ist, weil die Idee der Humanität jenseits der thierischen Natur liegt, aber der Mensch, weil die Humanität seine Idee, d. i. seine *wirkliche* Bestimmung, seine *wahre* Natur ist. Ja der Widerspruch ist so wenig eine Instanz gegen die *objective* Realität der Idee, dafs er vielmehr das allerempfindlichste Zeugnifs derselben ist; er ist selbst nichts anders als die *Existenz* der Idee, aber in einer negativen, nicht sein

sollenden, verkehrten Weise. Eine schlechte Familie ist diejenige, welche der Idee der Familie, die in der guten Familie auf adäquate (wahre, der Idee entsprechende) Weise existirt, nicht ent- oder geradezu widerspricht. Aber eben darum, weil sie ihr nicht entspricht, ist sie eben eine *schlechte*, zerrüttete, unglückliche Familie. In der guten Familie beweifst die Idee der Familie ihre objective Realität im Individuum als Friede und Genufs der Einheit, in der schlechten als Unfriede, als die Unseligkeit der Zwietracht. Was seiner Idee widerspricht, widerspricht, wie gesagt, *sich selbst* und dadurch büfst es so zu sagen, seinen Abfall von der Idee, söhnt es die Zürnende wieder mit sich aus. Indem es die Idee negirt, negirt es sich selbst, greift es sein eignes Dasein in seiner tiefsten Wurzel an. So bewährt in dem Menschen, welcher der eingebornen Idee des Guten, dem moralischen Adam Kadmon, dem Gewissen zuwiderhandelt, diese Idee ihre objective Realität und Kraft als die Nemesis, die Furie des bösen Gewissens.

Es ist daher ganz falsch, wenn Herr Bachmann p. 143 sagt: „der Philosoph mufs entweder das Familienleben nach der Idee schildern oder nach seiner Wirklichkeit in der Erfahrung.“ Dieses Dilemma existirt so wenig für die Philosophie, dafs sie vielmehr die directe Negation desselben ist. Der Philosoph schildert einen Gegenstand eben sowohl nach der Idee, als nach der Wirklichkeit, aber wohl gemerkt! nach *der* Wirklichkeit, die der Idee entspricht, z. B. die Dichtkunst nicht nach den Produkten eines Postell, Neukirch, Gottsched oder Werneucher Schmidt, sondern eines Göthe, Schiller; die Sprache nicht nach den häfslichen, widerlichen Lauten eines Pescheräh, sondern den harmonischen Compositionen eines Sophocles und Plato; den Menschen nicht nach seinen Ausartungen bis zum rohen Wilden,

der in puris naturalibus schaamlos einherläuft, zum Anthropophagen oder hinterasiatischen Schwanzträger, sondern nach den Culminationspunkten der Gattung; den grofsen Mann nicht nach den Momenten, wo sein Leib der Ausdruck des gleichgültigen Privatmanns ist, sondern wo sein Auge die Herrlichkeit der Idee, die das Wesen seines Lebens ist, in vollem Feuer uns entgegenfunkelt, also nicht nach seinem äusserlichen, individuellen, zufälligen, d. h. zu seiner Idee nicht *unmitelbar* gehörigen, sondern nach seinem wesentlichen, objectiven Sein. Oder vielmehr: der Philosoph bestimmt einen Gegenstand, indem er nur nach *der* Wirklichkeit, die *der Idee entspricht*, ihn schildert, *nur* nach der Idee, aber eben damit auch zugleich nach seiner *Wirklichkeit.* Die Philosophie macht allerdings auch die verkrüppelten, schlechten Formen der Idee zu ihrem Gegenstande. Aber sie erkennt sie nicht als Instanzen gegen die Realität der Idee; sie sieht auch noch in der gemeinsten Pfütze die Idee ihr Wesen abspiegeln, sie erblickt auch noch in dem Irrthum die Wahrheit, in der verworfensten Existenz noch die Macht der Idee. Und sie erblickt sie darin, dafs sie erkennt, dafs der Widerspruch mit der Idee an einem Dinge nicht ungerochen bleibt, dafs es eben durch ihn eine verworfene, nichtige Existenz ist, und durch diese Schlechtigkeit ein Zeugnifs gegen seine Realität ablegt, *sich selbst verurtheilt,* und somit eine indirecte Darstellung von der Macht und Realität der Idee gibt, gleich wie die Häfslichkeit und Widerlichkeit des Lasters eine indirecte Darstellung von der Macht und Schönheit des Guten ist. Wäre die Idee *nur* Idee in dem Sinne, wie man es im gemeinen Leben nimmt, nicht als Begriff zugleich die Natur der Dinge, wäre sie nur so ein Musterbild, ein Ziel, kurz eine subjective Vorstellung, so wäre alles, auch das erbärmlichste Sein un-

mittelbar so, wie es *seiner* Natur nach sein soll, so wäre kein Krüppel, keine Mifsgeburt, keine Krankheit, kurz kein Mangel, kein Schmerz, kein Widerspruch in der Welt, denn die Idee wäre dann nur ein von Aussen, von dem ausser den Dingen befindlichen Subjecte angelegter, sie folglich nicht in ihrem Innern ergreifender und afficirender Maasstab, und der Widerspruch nicht die eigne innere Zerrissenheit, das Zerfallensein der Dinge mit sich selber, aber ein Widerspruch, der das nicht ist, der nicht im Herzen selbst der Dinge wurzelt, ist in der That kein Widerspruch. Uebrigens findet in der Hegel'schen Ideenlehre, wenn wir sie nach dem Geiste, nicht nach dem Buchstaben auffassen, wiewohl selbst dieser dafür spricht, allerdings auch *das Ideal* (natürlich das vernünftige, das realisirbare Ideal) seine Stellung und sein Recht. Es wäre auch in der That die schmachvollste, die verabscheuungswürdigste, die gottloseste Erniedrigung des Menschen, wenn er gelehrt hätte, dafs das Individuum eine schlechte, verworfene Existenz der Idee als die wahre Wirklichkeit derselben feiern solle, und mit dem Blicke nach einem Ideal sich nicht über die drükkenden Schranken eines schlechten Weltzustands erheben und nach dessen Verwirklichung streben dürfe. Aber dem ist auch nicht so. Im Gebiete der Endlichkeit sind die Momente der Idee nicht nur unterschieden, was sie an und für sich in der Idee sind, denn der Unterschied schliefst die Identität nicht aus, sondern wirklich trennbar. Ja „die Endlichkeit der Dinge besteht darin, dafs sie ein Urtheil sind, dafs ihr Dasein und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele) zwar vereinigt (also Idee) sind, sonst wären sie Nichts, aber dafs diese ihre Momente auch wesentliche Selbstständigkeit gegen einander haben, daher sowohl bereits verschieden, als überhaupt trennbar sind.“ Wenn daher eine Existenz ihrer Idee

nicht ent- oder vielmehr geradezu widerspricht, so bestimmt sich die wahre Existenz der Idee zum Ideale; jene Existenz ist „ein Leichnam, von dem sich die Seele geschieden hat, und in das Reich des Idealen geflohen ist,“ wo sie für das Subject ein Gegenstand seiner Sehnsucht ist. Damit ist aber die Realität der Idee an und für sich nicht aufgehoben, denn auch eine wirkliche Existenz bestimmt sich für das Individuum, für das sie noch nicht zu unmittelbarer Gegenwart geworden ist, zu einem blofsen Gegenstand der Vorstellung und Sehnsucht. So ist der Mann das Ideal des Knaben, der *wirkliche* Künstler das Ideal des werdenden Künsters. Ja die Sehnsucht selbst, wenn sie wenigstens eine energische, in der *Natur* selbst begründete ist, kein blofs subjectives, unberechtigtes Schmachten, ist schon *eine*, wenn gleich noch nicht die wahre Existenz der Idee, denn diese Sehnsucht ist nichts anders als der Trieb des noch unentwickelten Saamens, die Energie der Idee, wie sie in dem zu ihrer Verwirklichung bestimmten Individuum seinen objectiven Beruf ankündigt, die erste Aeusserung eines realen Vermögens oder Talentes, hiemit die erste Weise der Incarnation der Idee. Was übrigens die Idee des Staates betrifft, um diesen im Vorbeigehen zu berühren, so mufs allerdings die Kategorie des Sollens als eine objective Bestimmung in die Idee desselben mit aufgenommen werden. Im Staate als dem Reiche der Vernunft kann oder *soll* es wenigstens zum Unterschiede von dem Reich der Natur, die nur die Erhaltung der Gattung, nicht des Individuums bezweckt, kein Gebiet des Zufälligen geben. Und dieses Sollen ist nicht nur das Postulat der Einzelheit, die will, dafs sie zu ihrem Rechte komme, sondern es liegt selbst im Begriffe, im Willen des Staates.

Die Gründe und Einwendungen, die Herr Bach-

mann gegen die Hegel'sche Ideenlehre vorbringt, haben daher gerade so viel Gewicht und Gehalt, als wenn er den Satz: daſs die Vernunft das Wesen des Menschen sei, aus dem Grunde durch die Instanz der Narrheit widerlegen wollte, weil in ihr der Mensch die Vernunft verliere, was man aber verlieren kann, nicht das Wesen sein könne. Dieses Argument hätte allerdings seine Richtigkeit, wenn nicht — was leider! der Fall ist — der Mensch durch den Verlust der Vernunft eben Narr würde, nicht einen wesentlichen, nicht den gröſsten, den schrecklichsten Verlust erlitte, den er nur immer erleiden kann. Daher der feinbeobachtende *Garve* ganz richtig sagt: „Wenn wir aus nichts anderm erkennten, daſs die Vernunft nicht nur unsern Adel, sondern unser eigentliches *Wesen* selbst ausmacht, so würden wir es aus dem schreckenden Eindrucke erkennen, den Wahnwitzige auf die meisten Menschen machen."

Uebrigens verdient der Eifer, mit dem Herr B. die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Idee gegen Hegel in Schutz nimmt, alles Lob. Denn unter der Identität des Begriffs und der Objectivität versteht *er* eine Identität der Idee mit den *„einzelnen Erscheinungen"* (p. 27. 29—31.), „mit den individuellen Formen des Seins," p. 143. und zwar, was wohl zu bemerken ist, nicht mit den einzelnen Erscheinungen, wie sie *Gegenstand* der *Idee*, der *Vernunft*, sondern der *gemeinsten Empirie* sind, mit den einzelnen Erscheinungen nicht in ihrer *Totalität*, in der sie sich gegenseitig kritisiren, berichtigen und ergänzen, in ihrem Wesen, ihrem wahren Sein, sondern in ihrer Einzelheit, ihrem sinnlichen Sein, so daſs der Sinn seines obigen Arguments: „wenn die Natur in der Idee göttlich ist, so ist sie es auch unmittelbar in ihrem Sein" in Wahrheit *der* ist: wenn

die Natur in ihrem *wahren* Sein göttlich ist, so ist sie es auch unmittelbar in ihrem *falschen* Sein, oder kürzer und richtiger der: wenn die Idee, die Vernunft göttlich ist, so ist auch nothwendig die Nichtidee, die Unvernunft göttlich. Dieser sein Schlufs will daher gerade so viel sagen, wie der: die Vernunft ist das Wesen des Menschen, der Narr ist ein Mensch, also ist der Narr vernünftig. Erkennen wir schon hieran die Bachmann'sche Kritik in ihrer ganzen Unwahrheit, Eitelkeit und Trivialität! Wenn Herr B. vom Sein spricht, so meint er darunter immer in seiner Polemik — ja der Standpunkt selbst seiner Kritik ist *dieses* Sein — ein Sein, das weder die Philosophie, noch der natürliche Menschensinn als Sein kennt und Sein nennt. Er versteht darunter das *todte*, das geist- und seelenlose, das von der Idee *negirte* Sein, *das* Sein, das *blosser Schein* ist. Daher thut er bei seiner Polemik gegen die Identität des Denkens und Seins sogar die unerhörte Behauptung, „dafs der Leichnam ein *Sein unser* ohne Denken sei" eine Behauptung, die ausser allen Zweifel setzt, *was* Herr B. unter Sein versteht. Der gute Mann sieht also nicht ein, und kann es auch bei seinen ultraliberalen und toleranten Ansichten vom Sein nicht einsehen, dafs, wenn Hegel die Idee als die Identität des Begriffs und der Objectivität oder der Realität oder des Seins — Bestimmungen, die übrigens bei H. scharf unterschieden werden — bestimmt, er ein ganz andres Sein im Sinne hat, als Herr B., dafs *das* Sein, mit dem die Idee in Identität gesetzt wird, nicht das Sein des Leichnams, sondern des Lebens bedeutet, nicht die einzelnen Erscheinungen, sondern die *Natur*, das *Wesen* der Erscheinungen, durch welches und in welchem sie allein *sind*, sieht also nicht ein, dafs er ein ganz plumper Betrüger ist, indem er

statt der Goldmünzen der Hegel'schen Ideen die werthlosen Dantes unterschiebt, die Er in seinem Vermögen hat, und nun einen empörenden Widerspruch darin findet, dafs Hegel nicht auch von seinen Dantes gelten lassen wolle, was er von seinen Goldmünzen behauptet. Weil H. die Idee als die Identität des Begriffs oder der Seele, und der Objectivität oder des Leibes bestimmt, so ärgert er sich darüber, da Er beides für einerlei hält, dafs H. einen Unterschied zwischen dem Sein des Leichnams und dem Sein des Leibes macht, und daher nicht auch die Identität der Seele mit dem Leichnam behauptet. Demnach reducirt sich das Argument, wodurch er die Ideenlehre H's. zu stürzen sucht, auf diesen geistvollen Schlufs: „wenn die Seele mit dem *Leibe* identisch ist, so ist sie es auch mit dem *Leichnam*, oder — ein erschreckliches Oder! — die ganze H.'sche Lehre von der Idee, als der Identität der Seele und des Leibes, ist von Grund aus falsch."

Herr Bachmann stellt also, um es aufs Gelindeste auszudrücken, die H.'sche Ideenlehre in einem *durchaus falschen* Lichte dar. Selbst schon die Ausdrucksweise: „die Idee sei nach H. die Concurrenz, die Identität mit der Erscheinung" beweifst diefs, denn man kann wohl sagen: die Erscheinung ist identisch mit der Idee, insofern als sie dieselbe in sich realisirt enthält, aber nicht umgekehrt — was ein gewaltiger Unterschied ist — die Idee ist identisch mit den Erscheinungen, weil *sie* nur das Maafs ist, nach dem sich die Realität der Erscheinungen bestimmt. Aber nicht genug, dafs er die Ideenlehre H.'s unter einen ganz verkehrten Gesichtspunkt bringt, er stellt sich noch überdiefs — was freilich eine nothwendige Folge seiner ganzen Auffassungsweise und Denkart überhaupt ist,

— diese (angebliche) Identität der Idee mit den Erscheinungen *so* vor, als wäre die Erscheinung, mit der die Idee identisch sein soll, gleichsam das Garaus der Idee, als hätte die Idee sich jetzt erschöpft, als wäre sie wirklich *endlicher Stoff*, *empirisches Dasein* geworden. Denn was anders will der vage Gemeinplatz sagen: „die Idee verhält sich zum Kunstwerke, wie das Unendliche zum Endlichen, wie das intelligible Vorbild zum sinnlich angeschaueten Nachbild, wie der schöpferische Gedanke zum Geschaffenen?“ p. 29. Abgesehen davon, dafs dem Künstler nicht die Idee der Kunst im Allgemeinen, nicht die unbestimmte, die im schlechten Sinne unendliche Idee, sondern eine ganz *bestimmte* Idee der Kunst, dem Dichter z. B. die Idee des Dramas, des Epos, des lyrischen Gedichts Gegenstand, hiemit in der Idee selbst schon die *Bestimmtheit und Begränztheit*, das Princip der Endlichkeit, enthalten ist, so ist eben ein *klassisches*, d. h. mit der Idee (nämlich mit *seiner*, einer *bestimmten* Idee) identisches Kunstwerk kein *einzelnes*, *endliches* Werk, kein *empirisches* Dasein, es ist selbst *Gattung*, *Muster*, *Idee*. Es ist nicht Geschaffenes; es ist selbst schöpferischer Gedanke, Lebendiges producirendes Product. Daher es die Natur des Unendlichen auch in dieser Beziehung an sich hat, dafs wir es nie satt bekommen können, sein Genufs unvergänglich bleibt. Selbst in ihrer Realität verharrt die Idee stets in und bei sich selbst, in der Identität mit sich. Auch *daseiend* als Gegenstand der sinnlichen Anschauung wird sie doch nie empirisches Factum, Object der gemeinen, ideenlosen Empirie, denn ein Dasein, das ihr entspricht, ist nichts *ausser ihr*, ist als Dasein nur ein *Schein*, hat seine Realität *nur* in der Idee. Die Idee ist nur sich selbst Gegenstand. Ein Kunstwerk hat für uns gar nicht Da-

sein als Kunstwerk, wenn uns nicht der Geist, die Idee desselben Gegenstand ist. „Werke des Geistes und der Kunst, sagt darum der Dichter, sind für den Pöbel nicht da.“ Das bekannte Wort des Aristoteles an Alexander in Betreff der Bekanntmachung einiger seiner Schriften gilt von der Realität der Idee überhaupt. Die Sinne sind die technischen Ausdrücke der Idee, die nur für den Sachkenner Sinn haben. Aber Herr Bachmann scheint davon auch nicht einmal eine Ahnung zu haben, er hält darum das Sein eigentlich für einen Schandfleck der Idee und stellt sogar den curiosen Satz auf: „bei einem Kunstwerke befriediget uns das Sein nicht, wir machen das, was sein *sollte* und *könnte*, gelten, das höhere Bewufstsein des Geistes in der Idee als Maasstab anlegend,“ ein Satz, von dem, wie fast von allen seinen Behauptungen, nur das directe Gegentheil das Wahre und Vernünftige ist, denn in einem *Lazaret* einem *Narrenhaus*, einer *Correktionsanstalt* „befriedigt uns allerdings nicht das Sein, machen wir das, was sein *könnte* und *sollte*, gelten, das höhere Bewufstsein des Geistes in der Idee als Maasstab anlegend,“ aber in einer *Bildergallerie*, wo *wirkliche* Kunstwerke sind, erfreuen wir uns mit aller Herzenslust einzig und allein an dem, was *ist*. Doch wir gehen jetzt von seiner gehaltvollen Kritik der Ideenlehre zu andern nicht minder interessanten Punkten über.

Gegen die Hegel'sche Auffassung der Geschichte der Philosophie, namentlich gegen den Satz: „dafs die der Zeit nach letzte Philosophie — ein wegen der Unbestimmtheit des Begriffs der Zeit allerdings nicht richtiger, wenigstens nicht genauer Ausdruck, was aber hier nicht zur Sache gehört, — als das Resultat der vorhergehenden die Principien aller enthalten müsse und darum die reichste, concreteste, entfaltetste sei“

wendet er ein, daſs die Geschichte der Philosophie ihm widerspreche, daſs sie „vielmehr das Schauspiel eines fortdauernden Kampfs der Principien und gewaltsamer Umwälzungen darbiete, als jene ruhige Ausgleichung und Crystallisation der einzelnen Momente. Als Anaximander einen unbegränzten Urstoff als das Princip der Dinge annahm, verwarf er das thaletische Wasser und setzte das ἄπειρον an dessen Stelle, und Anaximenes verwarf wieder dieses, um der Luft das Primat zu ertheilen; Pythagoras erblickte in der ganzen Welt nur mathematische Gesetze etc. Socrates bezog Alles auf das Selbstbewuſstsein etc., mit Vernachlässigung der naturhistorischen Principien.“ p. 49. Wie Herr B. diese Idee versteht, so hat er vollkommen Recht. Denn er meint, die spätere Philosophie müsse die Principien der früheren so in sich enthalten, daſs man sie mit den *Fingern* aus ihr *herausklauben* kann, in *der* Art und Bestimmtheit, in der sie die frühern Systeme aussprachen. Allein die Entwicklung schlieſst nicht die *Negation* aus; im Gegentheil die Negation ist wesentliches Moment derselben. Ohne Gegensatz keine Entwicklung. Der spätere Philosoph nimmt den frühern nicht mit Haut und Haaren in sich auf, sondern seine geistige Essenz, seine Seele, seine Idee. Die spätere Philosophie hat zu den frühern Systeme ein eben so negatives als positives Verhältniſs, sie ist die *Kritik* derselben. Was dem frühern System als das Absolute selbst galt, wird von dem spätern nur zu einem Moment des Absoluten herabgesetzt. Wenn übrigens Anaximander das ἄπειρον als Princip setzte, so war dieses offenbar kein *wesentlich* andres als das Wasser des Thales, denn das Wasser war dem Thales in Beziehung auf die besondern, bestimmten Dinge das unbestimmte Allgemeine, das ἄπειρον, das er aber unter

dem Namen und der Gestalt des Wassers fixirte. Anaximander abstrahirte nur von diesem sinnlichen Substrat und nannte es schlechtweg das ἄπειρον. Anaximenes hob das Princip des ἄπειρον, das Unendliche nicht auf, sondern *bestimmte* es nur wieder, und zwar als Luft, und scheint so beide in sich zu fassen und zu vermitteln, denn die Luft ist zugleich, wie das Wasser, wieder ein sinnliches Substrat, zugleich aber ein unbestimmteres, feineres, immaterielles Princip, als jenes *). Es ist hier also der innigste Zusammenhang der Entwicklung. Pythagoras hat allerdings eine der jonischen Schule entgegengesetzte Tendenz, aber wenn auch nicht mehr die unmittelbare sinnliche Anschauung, wie bei jener Schule, so ist doch wenigstens die abstract-sinnliche Anschauung noch das Medium seiner Gedanken. Socrates Standpunkt aber ist vermittelt durch den Νοῦς des Anaxagoras und die Sophisten. Er enthält in sich, wie Hegel trefflich bewiesen hat, das Princip der Sophistik, aber in seiner Wahrheit, gereinigt von seinen Schlacken, denn ihr Princip ist bereits das zum Selbstbewufstsein gekommene, in seiner Energie sich erfassende Denken. Wenn Herr Bachmann bei dieser Gelegenheit von Plato sagt, dafs „wenn er den grofsen Gedanken falste, die mathematische Weltanschauung der Pythagoräer, die naturphilosophischen und dialectischen Untersuchungen in den sittlichen Standpunkt des Socrates aufzunehmen, und aus diesen Elementen das erste umfassende System des Alterthums zu errichten, der Grund da von nicht sowohl in der Socratik gelegen sei, wie man schon daraus sehe, dafs die übrigen Socratiker in dem beschränkten Kreise des Meisters befangen blieben oder ihn noch mehr zusammenzogen

*) Anaximenes *infinitum* aera esse dixit. Cicero.

als vielmehr in der Persönlichkeit und dem Genie Plato's," so ist damit gar nichts, d. h. etwas wirklich ganz Gedankenloses ausgesprochen. Denn von jeher war es nur die Persönlichkeit und das Genie des Philosophen, das die Schranke des ihm zunächst vorangegangenen Systems durchbrach und so auf einen universelleren Standpunkt es erhob, obwohl dieser mit *Nothwendigkeit* aus jenem hervorging, ja das Genie nur dadurch als Genie sich beurkundete, daſs es Vollstreker dieser innern Nothwendigkeit war. Es war *Fichte*, nicht die beschränkten Kantianer, der die Schranken des Kantischen Ding an sich durchbrach; nicht die beschränkten Cartesianer, sondern *Spinoza* entwickelte das System des Cartesius weiter, befreite den Begriff der göttlichen Substanz von der beschränkten Bedeutung und Stellung, die sie bei Cartesius noch hatte, und erhob sie zur universellen, alleinigen Substanz. So beschränkt übrigens der Standpunkt des Socrates war, so war doch das *Princip*, das seinem Standpunkt zu Grunde lag, ein *universelles* Princip: der *Νοῦς*, das Selbstbewuſstsein.

Als „ein schlagendes Beispiel gegen den Gewaltstreich Hegel's," führt er aus der neuen Philosophie Kant an, der „weit entfernt, in seiner Philosophie die Principien der vorhergehenden Systeme aufzunehmen, sie vielmehr alle verwarf, das ganze Verfahren der bisherigen Metaphysik für fehlerhaft erklärte und durch seine Kritik einen Umsturz und eine Wiedergeburt dieser Wissenschaft nach einem ganz neuen Plan beabsichtigte." p. 50. Abgesehen davon, was aber hier nicht weiter entwickelt werden kann, daſs jeder Philosoph ein doppeltes Verhältniſs zu den frühern Philosophen hat, ein freies und ein nothwendiges, ein bewuſstes und unbewuſstes, letztres insofern, als er nolens

volens ein *Glied* der Weltgeschichte, ein Organ der Selbstentwicklung der Idee ist, und daher beide Verhältnisse wohl unterschieden werden müssen, so enthält gerade die *Philosophie* Kants die ihr vorangegangenen Philosophieen des Idealismus, des Empirismus und Scepticismus, ihren *allgemeinen* Principien nach. So wesentlich sich auch Kant von einem Locke und dem Sceptiker David Hume durch den Umfang und die Tiefe seiner Untersuchungen, namentlich dadurch unterscheidet, dafs er die allgemeinen Begriffe, die jene *aus* der Erfahrung entspringen liefsen, vielmehr als die a priorische Bedingung und Möglichkeit der Erfahrung erkannte, so ist doch sein allbekanntes Resultat das Resultat des Empirismus, nämlich dafs die reale Erkenntnifs nur auf das Gebiet der Erfahrungsobjecte beschränkt ist *), obwohl Kant dadurch wieder von dem eigentlichen Empiristen sich unterscheidet, dafs er die Gegenstände der Erfahrung als *blosse Erscheinung* erkennt. Kant ist in dieser Beziehung nichts als der zur *Vernunft* und damit zur Erkenntnifs seiner eignen Gränze gekommene Empirismus **). Nicht weniger sind aber, natürlich im Allgemeinen, die Principien des Leibnitz und Cartesius in Kant enthalten. Bei Cartesius ist schon, wie bei K., das Selbstbewufstsein das Princip der Philosophie, obgleich dieses Princip bei ihm nur am Anfange steht, und, streng genommen, nichts aus ihm weiter deducirt wird, als die formale Regel der

*) Ueber David Hume und sein Verhältnifs zu ihm spricht sich bekanntlich K. in der Vorrede zu seinen Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. S. 8—15. u. Kritik der reinen Vernunft S. 127. V. Aufl. aus.

**) Die Art, wie K. das Denken erfafst, stimmt mit der Hobbes'schen Auffassung des Denkens überein, wie ich in meiner Geschichte der Philosophie p. 102. bereits angedeutet habe.

Gewifsheit. Bei Cartesius und den Cartesianern kommt daher schon das *Ich* in seiner *metaphysischen* Bedeutung vor, inwiefern sie es mit dem Geiste identificiren, wie wenn z. B. Arnold Geulinx sagt: Ego (nämlich als Geist) sola cogitatione definior, obwohl es hier immer noch verwechselbar mit dem *empirischen Subject* bleibt, daher der Zusatz *quaternus* mens immer zugedacht werden mufs, gleich als gäbe es auch ein körperliches, vom Denken unabhängiges Ich oder wäre auch das empirische, nicht denkende Subject Ich. Viel reiner und objectiver hat aber schon Leibnitz das Ich gedacht, wenn er sagt: (Quorum i. e.) *actuum reflexorum* vi istud *cogitamus*, quod Ego appellamus. Und ob er gleich hinzusetzt: Inde etiam est, quod *nosmetipsos* cogitantes de ente, de substantia cum simplici tum composita, de immateriali et ipso Deo cogitemus, dum concipimus, quod in nobis limitatum est, in ipso sine limitibus existere. Atque hi actus reflexi praecipua largiuntur objecta ratiociniorum nostrorum (Op. Omn. T. II. P. I. p. 24.) und daher das Ich wieder empirisch, im Plural erfafst, so ist doch das Selbstbewufstsein auch von ihm als Erkenntnifsprincip entschieden ausgesprochen. Ja er sagt selbst — ein mit seiner ganzen Monadologie übrigens enge zusammenhängender Gedanke — (ibid. P. II. p. 145.): *externa* non cognoscit (scl. anima) nisi per cognitionem eorum, quae *insunt in ipsamet*. Defsgleichen: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. — Ipsi nobis innati sumus, et veritates menti inscriptae omnes ex hac *nostri perceptione* fluunt. (T. V. p. 359. u. 361.) Haben wir hier also nicht, abgesehen von der sich von selbst verstehenden Differenz zwischen Kant und Leibnitz, das Princip oder doch wenigstens den Gedanken des

Kant'schen Idealismus, dafs die Seele nur durch die Kategorien, also die ihr immanenten Bestimmungen die äufsern Objecte denkt, die Kategorien selbst aber ihren Ursprung und Grund in der Einheit des Selbstbewufstseins haben?

Der Unterschied ferner zwischen apriorischer und Erfahrungserkenntnifs kommt bei Leibnitz in aller Schärfe vor. Dafs die Erfahrung keine *nothwendigen* und folglich auch keine *allgemeinen* Wahrheiten liefert, — denn wie K. erkennt L. die Allgemeinheit und Nothwendigkeit als unzertrennlich — behauptet er ausdrücklich. Non omnis cognitionis fundamentum sunt sensus: veritates necessariae a sensibus non docentur. Resp. ad V. Epist. Bierlingii. Princip. Philos. Nr. 28. Commentatio de Anima Brutorum §. 14. Ja, abgesehen von solchen einzelnen Stellen, das Princip selbst der Leibnitz'schen Philosophie ist nichts andres als der Begriff der *Spontaneität*, denn das, was die Monaden, die allein als die wahrhaften Substanzen und Einheiten, welche den Grund aller Realität in sich enthalten, das Princip seiner Philosophie sind, zu Monaden macht, ist ihre Selbstthätigkeit, vermöge welcher sie nicht physischen oder empirischen Einwirkungen von Aussen unterworfen, sondern die Quellen ihrer innern Actionen sind, Alles aus ihrem eigenen Fonds schöpfen, daher sie L. Entelechias primas, Vires primitivas nennt und der Begriff der *Substanz* ihm lediglich in dem Begriffe der Vis der Kraft, der Thätigkeit, bestimmter der *Selbstthätigkeit* enthalten ist. Id quod non agit, quod vi activa caret..., substantia esse nullo modo possit. (De ipsa Natura sive de Vi insita etc. §. 15.) La substance est un être capable d'action. (Principes de la Nature et de la Grace §. 1.) Aber eben die *Selbstthätigkeit* ist auch das Princip der Kantischen Philosophie, nur mit *dem*

Unterschiede — ein Unterschied, ohne welchen sie überflüſsig wäre — daſs, während Leibnitz die Spontaneität ein objectives, allgemeines Princip, eine reale Bestimmung aller Wesen, die Urkraft alles Seins ist, Kant nur *Verstand* und *Wille* als autonomische, selbständige Principien, als die Monaden gleichsam, die Alles aus ihrem eignen Fonds schöpfen (Monades omnia ex penu suo ducunt) auffaſst. Uebrigens sind die Monaden selbst schon rein spirituelle Principien, gleichsam kleine Kantianer, die aus der Schranke ihres subjectiven Idealismus nicht hinaus können, deren Beziehungen zu der objectiven Welt eigentlich die Dinge nicht darstellen, wie sie *an sich* sind, sondern nur *Vorstellungsarten* von diesen Dingen aus dem *eignen Gesichtspunkt* der Monade sind, — daher es so viele Welten als Monaden giebt — Vorstellungsarten also, die nicht sowohl das Wesen des Objects, als vielmehr die Constitution, das Wesen der Monade ausdrücken, die in der Beziehung auf das Object nur in der Beziehung *auf sich selbst*, *in sich* ist und bleibt, gleichwie auch nach Kant unsre Vorstellungen von den Objecten nicht die Objecte an sich ausdrücken, sondern nur die Weise, wie *wir* sie in uns recipiren. Herr Bachmann polemisirt zwar p. 94, wo er auf die Leibnitzischen Monaden zu sprechen kommt, gegen die Trennung derselben von der Sinnlichkeit, und sagt: „sie sind nicht ein Jenseits, ein ausserweltliches Reich für sich, wozu sie Hegel umgestempelt hat, sondern Substanzen, die wahren Elemente der Körper, welche nichts andres sind als Systeme von Monaden. Ohne die Monaden wäre die Körperwelt nichts als eine Folge von Träumen.“ Aber seine Polemik ist höchst oberflächlich, denn die Monaden sind allerdings Substanzen, aber *immaterielle* Substanzen, allerdings die wahren Elemente der Kör-

per, aber selbst *unkörperliche* Elemente, „Seelen oder wenigstens den Seelen analoge Wesen“ nicht physische, sondern „*metaphysische* Punkte“ nicht „*Atome der Materie*“ sondern der „*Substanz*“ nach. Ihrem *wesentlichen Begriffe* nach sind daher die Monaden *für sich, selbstständig, selbstgenügsam,* ausser dem Zusammenhang mit anderen Dingen oder Monaden, und insofern wir diesen Zusammenhang mit Recht Welt nennen, ausser der Welt, denn „jede Monade ist *für sich selbst* eine Welt.“ Es ist daher ein drittes Wesen, ein Wesen ausser und über ihnen, Gott, der die Monaden durch die prästabilirte Harmonie mit einander verknüpft, aber diese Verknüpfung liegt nicht im Wesen und Begriffe der Monaden selbst; der Zusammenhang mit den andern Monaden ist darum nur ein *idealer*. Jede Monade drückt wegen dieses idealen Zusammenhangs das ganze Universum aus, aber nur so, wie sich in einem *Spiegel* die Gegenstände abdrücken. Wenn die Monaden, sagt Leibnitz, von der Materie abgesondert wären, so *wären sie* nicht blofs von der Materie, sondern zugleich von dem allgemeinen Bande (de la liaison universelle) und der allgemeinen Ordnung losgerissen. Jede Monade ist darum mit einem Leibe begabt. Aber eben diese Verknüpfung der Spontaneität mit der Passivität, der Monade mit andern Monaden oder mit der Materie ist das Unbegreifliche, der unaufgelöste Widerspruch in der Leibnitzischen Philosophie, denn die Monade verknüpft sich nicht aus und durch sich selbst mit andern Monaden, vielmehr diese Verknüpfung widerspricht ihrem Begriffe als eines immateriellen, selbstständigen, für sich seienden Atoms. Die Materie ist defswegen nur ein *Phänomen* (obwohl nach L. ein wohlbegründetes, indem es ein Resultat der Monaden ist), das wahre Sein ist das Sein der Mona-

de als Monade, ihr abgeschlofsnes Fürsichsein. La *realité absolue* n'est que dans *les Monades* et leur perceptions. (Lettre à Mr. Remond de Montmort.) Eben wegen dieser seiner vielen willkührlichen Verknüpfungen und Hypothesen, Inconsequenzen und Unbegreiflichkeiten ist daher auch eine richtige Auffassung und Darstellung des Leibnitzischen Systems mit grofsen Schwierigkeiten verbunden.

Die Art, wie Herr Bachmann Hegels Ansicht von der Entwicklungsgeschichte der Philosophie auffafst, und die Einwendungen, die er in Gemäfsheit dieser Auffassungsweise gegen sie hervorbringt, um sie zu widerlegen, bestätigen daher den bereits bei der Kritik von seiner Beurtheilung der Ideenlehre gelieferten Beweis, dafs er nicht vom Standpunkt des *Denkens*, sondern von dem der äufsern sinnlichen *Wahrnehmung* aus polemisirt, denn nur der blinden Wahrnehmung erscheint die Geschichte der Philosophie, eben weil sie nur nach dem Schein, nicht nach dem Wesen urtheilt, als ein Tummelplatz blofser Differenzen, Gegensätze und Revolutionen. Dafs die *Luft* des Anaximenes etwas *andres* ist als das *Wasser* des Thales, zeigt die äusserliche gedankenlose Wahrnehmung; aber die Verwandschaft oder innere Wesenseinheit dieser unterschiednen Elemente zu erkennen, ist nur die Sache des denkenden Physikers.

Von demselben Kaliber ist der Vorwurf, den er Hegel darüber macht, dafs er die Stimme zu einer „charakteristischen Bestimmung des Thiers im Allgemeinen mache, da doch viele Thiere, die niedern Thiere sämmtlich und ausserdem noch die Fische, viele Eidechsen, Schildkröten und Schlangen eigentlich stumm, hiemit die Stimme keine charakteristische Bestimmung des Thiers im Allgemeinen, sondern ein Vorzug der höhern, reicherbegabten, dem Menschen näherstehenden sei." p. 121. Es ist ein gros-

ses Verdienst Hegels und daher ein unerläſsliches Moment zur richtigen Erkenntniſs und Beurtheilung seiner Philosophie, daſs er den wichtigen Begriff der Allgemeinheit in seiner wahren speculativen Bedeutung erfaſst hat, und daher, wenn er einen Gegenstand im Allgemeinen bestimmt, ihn nie im Sinne des formalen, unterschiedslosen, leeren Gattungsbegriffes der trivialen Schullogik bestimmt, welche die Allgemeinheit nur als das hohle Abstractum der Allheit kennt. Der allgemeine Begriff ist Hegel nur der, welcher die wesentliche Differenz, die *Natur* einer Sache in ihrer *absoluten, vollkommnen* Bestimmtheit erfaſst und ausdrückt. Er ist ihm darum *concreter*, wesentlich bestimmter Begriff, keine abstracte Allgemeinheit. Was dem Bacon von Verulam in seiner Naturanschauung die *Form* ist, das ist dem Hegel der *Begriff*: der fons emanationis, die natura naturans, die vera differentia; er ist ihm nicht die abstracte Möglichkeit des Gegenstandes, sondern seine ausdrücklichste Wirklichkeit, sein eignes Selbst, die „ipsissima res.“ Demgemäſs faſst H. ein Wesen nur erst auf *der* Stufe auf, wo der Begriff dieses Wesens selbst objective Existenz hat, wo die in seiner Natur liegenden, innern Bestimmungen und Anlagen sich heraus zu wirklichem Dasein entwickelt haben, folglich z. B. den Begriff der Thierheit da, wo das Thier — dieſs geschieht aber nur in den höhern Organisationen — seine wesentliche Differenz, seinen Begriff, so zu sagen, in klassischer, vollendeter Form darstellt, also da, wo es das Geheimniſs der Thiernatur, das die Würmer und anderes niedriges Gezüchte noch verbirgt, aus Beschränktheit und Unvermögen, es klar und deutlich zu erfassen, laut und offen verkündet. Deſswegen hat die Stimme nicht die Bedeutung eines Monopols der höhern Thierklassen, eines bloſsen Vor-

zugs, einer besondern, sondern in der That einer dem Begriffe und Wesen nach allgemeinen Eigenschaft, eben weil die höhern Thierklassen, als die höhern, nicht mit dem Range und in der Bedeutung besonderer Arten in Einer Linie neben den niedern Thierarten stehen, sondern die *Thieridee* selbst in ihrer *adäquaten* Existenz sind, weil sie *die* Natur, die auch die der Stimme ermangelnden Thiere darstellen, aber stümperhaft, in musterhafter Gestalt offenbaren, hiemit die Stimmführer auch im Namen des übrigen stummen Thierplebs sind. Herr Bachmann beweist daher auf eine schlagende Weise, dafs er nicht nur stets „andere Dinge" (— hier den hohlen Gattungsbegriff der Schullogik statt der wesentlichen philosophischen Begriffs Allgemeinheit —) im Kopfe hat, als Hegel, während er doch Hegels Gedanken, nicht seine Meinungen widerlegen will, sondern dafs überhaupt die Art seiner Kritik darin besteht, von dem Standpunkt der ideenlosen Empirie aus, Fälle, die auch nicht im Geringsten widersprechen, wenn sie mit *Vernunft* oder auch nur mit *Sinn* erfafst werden, aufzuraffen und nun ohne Prüfung und Untersuchung gegen ganz richtige philosophische Bestimmungen als Instanzen zu gebrauchen. Denn hätte er auch nur einiger Mafsen hierüber nachgedacht, so würde er erkannt haben, dafs eine Eigenschaft dadurch nicht ihren Anspruch auf Wesenhaftigkeit und Allgemeingültigkeit verliert, dafs sie den niedern Stufen oder Classen einer Sphäre noch abgeht, denn eben diese sind defswegen, weil sie ihnen fehlt, mangelhafte Existenzen, welche die Sache nicht in ihrer Wahrheit darstellen und auslegen, sondern vielmehr interpoliren. Eine Eigenschaft, durch deren Mangel das Wesen, dem sie fehlt, beeinträchtigt, zurückgesetzt, als ein mangelhaftes, niedriges Wesen bezeichnet wird,

eine Eigenschaft folglich, deren *Mangel charakterisirt*, ist in der That eine wesentliche, der Natur nach allgemeine, als ein specifisches Merkmal in den realen Gattungsbegriff aufzunehmende Bestimmung. So gehört die Stimmlosigkeit zur Charakteristik der niedern Thierformen, und ist ein unverkennbares Zeichen von einem innerlich gehemmten und beschränkten, engbeklommenen, niedergedrückten, dumpfen, gefühllosen, mehr noch pflanzlichen, als thierischen Leben, wie denn selbst noch bei den Schildkröten der Mangel an jener selbstischen Einheit und Untheilbarkeit des Leibes, die das Thier vor der Pflanze auszeichnet, daraus erhellt, dafs sie sich selbst noch 14 Tage lang bewegen, nachdem ihnen schon der Kopf abgeschnitten ist, und ihr äufserst phlegmatisches nur vegetirendes Leben sich auch schon in der ausserordentlichen Langsamkeit der Begattung, die bei ihnen oft einen Monat lang dauert, zu erkennen giebt. Ein regeres animalisches Leben zeigt sich schon in den quackenden Fröschen und in dem Geschlecht der Eidechsen, von denen daher auch einige Arten eine Stimme haben, wie die Lacerta Geko, das Crocodill, welches bekanntlich einen kläglichen weinerlichen Ton von sich gibt *). Die stimmlosen

*) Uebrigens geben auch die Schildkröten einen Laut von sich, und zwar einen leisen, schnarrenden, kläglichen Laut, aber nur höchst selten, wie mir der Besitzer einer Schildkröte unlängst selbst versicherte. Dieses Factum berechtigt uns aber keineswegs dazu, von der Stimme der Schildkröten und vielleicht noch anderer Thiere, die man für stumm hält, weil man bis jetzt noch keinen Ton von ihnen vernommen hat, ein grofses Geschrei zu machen und bei einer Charakteristik derselben ein besonderes Gewicht darauf zu legen. Eine Eigenschaft specificirt und bezeichnet ein Wesen erst da, wo sie zur Fertigkeit, zur Profession, zum alltäglichen Gebrauch wird. Ein Mensch, der alle viertel Jahr einmal im Drange der Noth oder durch Leidenschaft irritirt oder durch geistige Getränke illuminirt einen

Thiere sind darum nur traurige espècen; *das Thier* sind erst und stellen erst dar die höhern, stimmbegabten Thiere. Erst in der Stimme feiert die Natur mit Pauken und Trompeten das Geburtsfest des Thiers, als eines empfindenden Selbstes, denn, wenn auch gleich schon die stimmlosen Thiere empfinden, so sind sie doch gewifs keines solchen intensiven Grades der Lust und des Schmerzes, keiner solchen grellen, articulirten, sanguinischen Empfindungen fähig, wie die stimmbegabten Thiere; die Macht der Empfindung würde sonst ihr verschlofsnes Selbst aufsprengen, denn wovon das Herz voll ist, defs geht der Mund über. Erst in der Stimme schneidet daher auf höchst indiscrete, empfindliche Weise das Thier mit himmelschreienden Tönen seine wesentliche Differenz von dem stillen selbstlosen Leben der Pflanze durch das Trommelfell der Ohren auch dem blödsichtigsten Verstande ein. Willkührliche Bewegung spiegelt wohl auch die Pflanze in manchen Arten, wie namentlich in dem merkwürdigen Hedysarum gyrans, unsern Augen vor, aber so

---

guten Witz macht, verdient nicht das Prädikat eines witzigen. „Jeder Mensch sagt Lichtenberg, ist wenigstens des Jahrs einmal ein Genie.“ Aber eben nur der verdient den Namen eines Genies und ist ein Genie, welcher als bleibenden Habitus besitzt, was bei den Andern nur verschwindendes Moment ist. Es ist daher auch wohl höchst schwierig, zu ermitteln, ob gewisse Thiere — vorausgesetzt, dafs nicht ein wesentlicher Mangel ihrer Organe die Stimme unmöglich macht — wirklich stumm sind. Denn bei solchen unglückseligen Geschöpfen, wie z. B. den Schildkröten und Schlangen sind gewifs *besondere* Bedingungen und Stimulationen vonnöthen, um ihre organische Fähigkeit zur wirklichen Aeufserung einer Stimme zu bewegen, indem bei ihnen die Hervorbringung eines Lautes mit grofser Anstrengung und vielem Aufwand von Kraft verbunden sein mag, und sie daher vielleicht nur in den Momenten der höchsten Exaltation, deren die thierische Seele fähig ist, oder der äufsersten Noth zur Stimme ihre Zuflucht nehmen.

lange sie nichts von einer Stimme verlauten läſst, wird sie uns, trotz aller Aehnlichkeit und allen Uebergangsformen zwischen der Pflanzen- und Thierwelt, nimmermehr weis machen können, daſs zwischen ihr und dem Thiere nicht ein greller, schneidender Unterschied Statt findet. Bei Linne wird darum auch die Stimme als ein allgemeines Kriterium oder Kennzeichen aufgeführt, nach welchem man das Thierreich folgender Maſsen eintheilen könnte: „(säugende) Thiere — reden, Vögel — singen, Amphibien — zischen, Fische — schmatzen, Insekten — sausen — Würmer sind stumm."

In seiner ganzen Craſsheit und Barbarei legt aber Herr Bachmann seinen gedankenlos-empirischen Standpunkt in seinen Vorstellungen vom Denken zur Schau. So führt er mit einem wahren Enthusiasmus für die Wasserköpfe und Cretins S. 138 „die Verkümmerung aller Geisteskräfte bei diesen, die Schwäche derselben bei Kindern, die Geisteskrankheiten als Folgen körperlicher Leiden, die Ueberwältigung des Geistes bis zum Schwinden des Bewuſstseyns bei Betrunkenen, Ohnmächtigen, durch äuſsere Einwirkungen als Verwundungen Verletzten" als Beweise „für die Abhängigkeit des Geistes von der Materie" an, zum unverkennbaren Zeichen, daſs ihm der Geist selbst im Grunde, wiewohl ihm unbewuſst, etwas Materielles ist. Denn von der Materie kann nur abhängen, was selbst materieller Natur ist, aber nicht, was toto genere von ihr unterschieden, folglich lediglich *durch sich selbst* bestimmt, d. i. von sich allein abhängig ist. Alle jene Thatsachen führen, wenn sie mit philosophischem Geiste betrachtet werden, zu einem ganz andern Resultate, als man gewöhnlich auf dem Standpunkt der vom Schein der Dinge geblendeten Empirie aus ihnen herauszieht, nämlich zu dem, daſs zwischen dem Menschen als Indivi-

duum und dem Geiste ein himmelweiter Unterschied ist, dafs das Individuum daher allerlei Prüfungen bestanden, vor allem die saure Schule der Materie durchgemacht haben mufs, ehe es in die Mysterien des Geistes kann eingeweiht werden. Wenn ein Mensch Hunger und Durst in heftigem Grade leidet, so kann er nicht denken, aber hängt defswegen die Philosophie oder das Denken vom Essen und Trinken und folglich von der Materie ab? Im Gegentheil, indem ich esse und trinke, befriedige ich die Forderungen, die die Materie an mich als Individuum macht, ich bringe sie dadurch zum Schweigen und schaffe sie mir vom Halse, und erst in den Momenten dieser Befreiung von der Materie werde ich des Geistes theilhaftig. Die Cretins, Wasserköpfe, die Körperverletzungen, welche Verlust des Gedächtnisses oder Bewufstseins zur Folge haben, u. s. w. beweisen daher nichts anders, als dafs der Mensch ein materiell-lebendiges Wesen ist, und defswegen die Geistesthätigkeit, als eine von der Materie, folglich auch von ihm selbst abgesonderte und unterschiedne, immaterielle Thätigkeit, nur *mittelbar*, unter der Bedingung der Mangellosigkeit und Vollendung des Körpers, *seine* Thätigkeit wird. Denn nur die mangellose und vollendete Materie ist mit sich fertig und im Reinen, ist die überwundene, *negirte* Materie, und nur als solche zu einem Organ des Geistes geeignet und erhoben, gleich wie auch nur der Mensch in den Aether des Denkens sich erheben kann, wenn er mit sich selbst fertig und im Reinen, frei von Gemüthsleiden, Affecten und Sorgen ist. Aber thöricht ist es, die Abhängigkeit des Menschen von der Beschaffenheit des Leibes und seine Leiden und Zustände zur Abhängigkeit und zu Leiden des Geistes zu machen, so thöricht, als wenn ich die Nebel, die hier

in diesem Thalgrund mir die Sonne verhüllen, für eine Sonnenfinsternifs halten wollte. Ja es ist nicht nur thöricht, es hat gar keinen Sinn, von Krankheiten, von einer Ueberwältigung, einer Verkümmerung des Geistes zu sprechen, indem es nur das Individuum ist und sein kann, welches in solchen Zuständen, wie Seelenstörungen und dergl. *als Organ* des Geistes leidet, aber nicht der Geist. Schon die Alten erkannten, dafs der *Νοῦς καθαρος, ἀμικτος ἀπαθης* ist. Die Unterscheidung zwischen Subjectivität und Objectivität, die wir nach Aufsen zwischen uns und der Welt machen, dürfen wir daher nicht aufgeben, wenn wir an und in uns selbst kommen. In uns selbst tragen wir eine objective und subjective Welt. Und *wir* sind nichts anders als die Organe dieser objectiven Welt, die wir, je nach unserer Beschaffenheit, vernünftig oder verrückt, adäquat oder falsch, klar oder dunkel, vollkommen oder verkümmert, vorstellen und verwirklichen. Der Geist selbst aber ist die in uns von uns unabhängige und unafficirbare, objective Welt. Nur wer sich an den Schein hält, wie Mr. Antihegel, verwechselt das Individuum mit dem Geiste selbst.

So gibt er in seiner Polemik gegen die absolute Identität des Denkens und Seins zwar der Philosophie allergnädigst zu, dafs im Bewufstsein Denken und Sein identisch sind p. 61, behauptet jedoch, dafs diese Einheit „weder ursprünglich, noch dauernd," (?!) „geschweige eine absolute sei." Als Beweise gegen die Dauer führt er an: „dafs das Bewufstsein, selbst dann, wenn es erwacht sei, durch Pausen unterbrochen werde, wie im tiefen Schlafe, in Ohnmachten etc." Aber widersprechen diese Erscheinungen wirklich jener Einheit? Mit Nichten. Wo unser Bewufstsein aufhört, hört auch *unser* Sein auf, sinken wir in den Abgrund der Natur hinab.

„Der *schlafende* Held ist *nicht* der *Held*“ aber das Heldsein ist das *Sein des* Menschen, der ein Held ist. Sein ist die *Bethätigung* unsers Wesens. Wenn und wo wir wirklich das Bewufstsein verlieren, verlieren wir auch die Gegenstände, Lebenszwecke, Interessen, Triebe, durch deren Bethätigung wir die sind, die wir sind. Wir *sind* nur, insofern wir thätig sind, und zwar thätig in *der* Art, (so verschieden auch innerhalb ihrer selbst wieder diese Art ist,) die die unserm innersten eigensten Wesen entsprechende ist, in der wir allein unser Selbst- und Lebensgefühl besitzen, daher für den rohen Menschen, dessen Wesen in der Sinnlichkeit besteht, das Sein nur in der Thätigkeit des sinnlichen Genusses im Essen, Trinken u. s. w. enthalten ist. Aber selbst der sinnliche Genufs ist für den Menschen nur durch das Bewufstsein vermittelt, erst das Bewufstsein des Genusses macht den Genufs zum Genufse. Im Schlafe habe ich keinen Geruch von der Blume, die in meiner Kammer duftet; erst durch das Bewufstsein haben ihre Düfte für mich *Dasein*. Das Bewufstsein ist aber *selbst* das *Sein* des Menschen. Das Sein des Steins, der Pflanze ist, dafs sie Objekt eines Andern ist; aber das Sein des Menschen, dafs er *sich selbst* Objekt ist. Wo er daher aufhört, sich selbst Objekt zu sein, wie im tiefen bewufstlosen Schlafe, wo er Objekt (wirkliches oder mögliches Objekt) eines Andern, (eines Wachenden), ein rein passives, den Angriffen einer fremden Macht wehrlos dahin und preisgegebnes Wesen ist, so dafs er selbst, ohne dafs er es nun merkte, um sein Leben gebracht werden könnte, wo er also aufhört, sich selbst Gegenstand zu sein, verliert er auch sein Sein. Die Stunden, die wir verschlafen haben, zeichnen wir nicht in dem Tagebuch unsers Lebens auf, rechnen wir nicht zu den Stunden, die wir *erlebt* haben, so wenig als wir die wurmförmige Bewegung des Magens und die sie un-

terstützenden Bewegungen der Bauchmuskeln und des Zwerchfells bei der Verdauung für eine Motion halten, die wir uns machen. Selbst dem gemeinen Volksverstande gilt das Bewufstsein für das Maafs des Seins. „Was ich nicht weifs, macht mich nicht heifs." Im altbaierischen Volksdialekt hat das Wort: Denken, an etwas denken die Bedeutung des Maafses der Lebenszeit. „I denk an Carl Theodor nimma" d. h. „ich habe zu jener Zeit noch nicht gelebt." „Lang denken heifst daher so viel als viel erlebt zu haben, bei Jahren sein." „Halts Maul, wenn Leut redn, die lenge denkn, was du." Nur Herr Bachmann macht hievon eine rühmliche Ausnahme, denn er hält ja sogar, — der bescheidene, zufriedene, glückliche Denker, der selbst im Cadaver noch ein authentisches Zeugnifs von unsrer individuellen Fortdauer nach dem Tode erblickt — wie wir bereits wissen, „den *Leichnam* — für ein *Sein unser* ohne Denken." p. 61.

Aber selbst auch zugegeben, dafs im Leben des einzelnen Menschen das Bewufstsein vom Sein oder dieses von jenem in besondern Momenten sich abtrenne, wäre damit die Einheit des Denkens und Seins im Bewufstsein selbst aufgehoben? Hat denn der Philosoph nicht die Erscheinungen in ihrer *Totalität* aufzufassen? Und stellt nicht die Totalität der Menschen die Einheit des Denkens und Seins im Bewufstsein *ununterbrochen* dar? Machen denn die schlafenden Menschen die *ganze* Menschheit aus? Wenn wir im dunkeln Schoofse der Bewufstlosigkeit ruhen, ist denn nicht die andere Hemisphäre dann vom Lichte des Bewufstseins erleuchtet? Ist also nicht *immerdar*, ohne Unterbrechung jene Einheit ein wirkliches Faktum? Denn ist es dem Begriffe und der Sache nach nicht vollkommen gleichgültig, *wo* und bei wie vielen Men-

diese Einheit existirt? Kommt es nicht allein darauf an, dafs sie nur überhaupt Dasein hat? Was würde nicht ein *denkender* Amerikaner dazu sagen, wenn er etwa gerade in dem Augenblicke, wo er sich eben im Lichte des Bewufstseins von Herzen seines Lebens erfreut, vernähme, dafs ein deutscher Pedant beweisen will, dafs, weil *gegenwärtig seine* Hemisphäre im Schlafe begraben liegt, *das* Bewufstsein *selbst* jetzt aufgehoben sei und folglich consequenter Weise sich die Amerikaner jetzt nicht des Bewufstseins erfreuen könnten? Uebrigens brauchen wir nicht einmal dem Herrn B. zur Erweiterung seines unglaublich beschränkten Standpunkts die für ihn gewifs höchst beschwerliche Reise nach Amerika anzuempfehlen. Er kann sich ja schon auf teutschem Grund und Boden Raths erholen; er braucht sich nur seinen der Philosophie verschlofsnen Kopf durch irgend einen Nachtwächterspiefs trepaniren zu lassen, um sich von der gänzlichen Unhaltbarkeit seiner Gründe zu überzeugen. Denn auch die kleinste Dorfgemeinde hat bei uns einen Nachtwächter, dem sie, in der richtigen Ueberzeugung, dafs das Sein des Menschen lediglich vom Bewufstsein abhängt und unabtrennbar ist, während ihrer Nachtruhe die Sorge für ihr Leben und Eigenthum anvertraut, der daher der Träger und *Repräsentant* ihres Bewufstseins bei der Nacht ist und vermittelst des Horns, mit dem er die Stunden verkündet, ein erschütterndes argumentum ad aures von der ununterbrochnen Einheit des Denkens und Seins im menschlichen Leben gibt. Denn die Unterbrechung durch den Schlaf wäre nur dann eine Instanz gegen die Einheit des Denkens und Seins, wenn die Aufhebung des Bewufstseins in mir, dem Schlafenden, zur *nothwendigen* Folge die Aufhebung des Bewufstseins auch in den *Andern* hätte, wenn meine

Bewufstlosigkeit den Andern einen Schaden brächte, also wenn Einer sich zur Ruhe begiebt, auch zugleich die Andern bon grè mal grè mit ihm hinunter ins Verderben gerissen würden. Aber glücklicher Weise hat die Gedankenlosigkeit des einen Menschen nicht die Gedankenlosigkeit des Andern zur Folge.

Eben so unphilosophisch und gehaltlos sind daher auch H. Bachmanns Gründe gegen die Ursprünglichkeit jener Identität, denn sie beruhen auf dem nämlichen Standpunkt, wie seine Instanzen gegen die Dauer derselben. Er führt nämlich zur Widerlegung ihrer Ursprünglichkeit an, dafs „laut dem Zeugnisse der Erfahrung sich das Bewufstsein aus einem dunkeln, chaotischen und traumartigen Zustande unsers Seins erhebt, dafs wir früher sind als wir das Bewufstsein von uns selbst haben.“ p. 61. Allein die Erfahrung hat beim H. Bachmann, wie wir bereits öfters schon gesehen haben, nicht die Bedeutung der denkenden Beobachtung, sondern der Wahrnehmung des blofsen Sinnenscheins, und das Zeugnifs, auf das er sich hier beruft, hat daher eben so viel Gültigkeit, als das Zeugnifs unsrer Sinne von der Bewegung der Sonne. Denn die Entstehung des Bewufstseins ist eben so nur ein Schein, wie die Bewegung der Sonne um die Erde, obwohl ein *nothwendiger* Schein. Die Entwicklungsgeschichte des Individuums ist nicht die Geschichte der Vernunft, des Bewufstseins. Das zeitlich Erste nicht das Ursprüngliche. Der Mensch kommt erst in seinen *Ursprung*, indem er Geist wird, zum Bewufstsein. Und wie nur die Umwälzung der Erde um ihre eigne Axe die scheinbare Bewegung der Sonne erzeugt, so ist es nur das eigne Werden des Individuums, welches den Schein erzeugt, als entstünde auch das Bewufstsein selbst. Aber es wäre eben so thöricht

zu glauben, dafs mit jedem Individuum, das bewufst wird, das Bewufstsein entstehe, als, dafs mit jedem neugebornen Wesen, das sehend wird, auch das Licht entstehe; denn die Entwicklungsgeschichte des Individuums hat keine andere Bedeutung, als dafs das Bewufstsein, welches eine an und für sich seiende Existenz, eine ewige Wesenheit, eine von ihm unabhängige Macht ist, *sein* Bewufstsein wird, Bewufstseins *dieses* Individuums, keine andere Bedeutung also, als die eines Aneignungsprozesses, einer Assimilation. Denn hätte sie die Bedeutung einer *objektiven, wirklichen* Entstehung des Bewufstseins, so wäre es, eben so gut, als das Individuum, ein sinnliches Dasein, ein rein empirisches, handgreifliches, ponderables Faktum und es gäbe eben so viele Vernunfte und Bewufstseine, als es Individuen gibt, was ein absoluter Unsinn wäre. Die Natur des Lichtes bringt es mit sich, dafs das geistige Licht, eben so wie das sinnliche, und noch unvergleichbar mehr als dieses, schlechthin *universellen* Wesens, und daher über den Wechsel von Schlaf und Wachen, Geburt und Tod erhaben ist.

Die Erfahrung selbst lehrt, dafs das Individuum an andern bereits bewufsten Menschen und durch sie zum Bewufstsein heranreift, dafs also sein Bewufstwerden selbst eine *Wirkung* schon des Bewufstseins, das Bewufstsein folglich als das Prius ihm vorausgesetzt ist. Sie lehrt ferner, dafs selbst da, wo das Individuum noch nicht seiner selbst bewufst ist, die Einheit von Sein und Denken sich als Wahrheit und Wirklichkeit bethätigt, nur dafs in diesem Zustande die Momente der Einheit noch an zwei Seiten vertheilt sind. Denn das Kind *ist* nur dadurch, dafs es *Objekt* des Bewufstseins seiner Eltern ist, oder: sein Sein ist wesentlich an das Bewufstsein der Eltern (oder ande-

rer Menschen gebunden, denn wäre es nicht Gegenstand ihres Wissens, so wäre es auch nicht Gegenstand ihrer Liebe und Pflege, indem Alles, nur als durch das *Denken* vermittelt, erst Dasein für den Menschen hat, und Objekt seiner unmittelbaren persönlichen Thätigkeiten und Angelegenheiten wird. Das Bewufstsein der Eltern ist daher die *Affirmation* von dem Sein des Kindes, d. h. erst als Objekt des Wissens ist das Sein des Kindes ein aufgehobenes, geborgnes, ein *gewisses*, zuverlässiges Sein, denn ohne und aufser dem Bewufstsein gedacht ist das Kind wehr- und schutzlos unvermeidlichem Untergange dahingegeben. Der weitere Entwicklungsgang des Kindes hat nun keinen andern Zweck, als dafs das Princip seines Seins, sein Schutzgeist, das *Bewusstsein*, welches zunächst als ein *anderer* Mensch Dasein hat, sein eignes Wesen wird. Das Bewufstsein entspringt daher insofern in dem Kinde nur durch Eingebung, durch Erleuchtung von Wesen, die als bewufste bereits auf einer unendlich höhern Stufe stehen, als die Kindheit ist. Das andere Ich, der Alter Ego ist überhaupt für den Menschen der Mittler zwischen seinem Natur- und seinem Bewufst-sein. Homo homini Deus est.

Uebrigens ist diese Erleuchtung von Aussen allerdings zugleich nur eine Entzündung der im Kinde bereits liegenden Brennmaterialien. Das Bewufstsein nämlich ist das allgemeine Licht und Prinzip alles Lebens, kein Leben daher ohne Bewufstsein, wenn gleich der Grad dieses Bewufstseins ein so niedriger sein kann, dafs es von einem höhern Standpunkt aus zu einem blofs bewufstlosen Zustand degradirt wird. Denn wo das Leben nur irgend wie entschieden auftritt, da ist schon Wohl- und Schmerzgefühl. Der Schmerz aber ist, wie die Lust, Selbstbewufstsein, ein

Modus Cogitandi. Das schmerzempfindende Wesen flieht, verabscheut das, was es schmerzlich afficirt. Der Schmerz ist ihm also ein Licht, das ihm in der Finsternifs leuchtet, ein Erkenntnifsprincip dessen, was seiner Natur gemäfs oder zuwider ist, ein Kriterium, eine *Unterscheidungskraft*. Was uns namentlich an den niedern Thieren so sehr in Verwunderung setzt, ist nichts anders als eben dieser Schein von Bewufstsein, der aber kein subjektiver ist, sondern ein wirklicher Schein von dem Lichte des Bewufstseins. Das Bewufstsein tritt allerdings da erst *als* Bewufstsein auf und bekommt daher auch erst da den Namen Bewufstsein, wo es in der Form des *Wissens* erscheint, wo sein Inhalt nicht mehr das einzelne sinnliche Selbst und sein unmittelbares selbstisches Sein, wie im Menschen auf der untersten Stufe und in den Thieren, deren Bewufstsein noch ganz eins mit ihren unmittelbaren Lebensbedürfnissen, nichts andres als das Kriterium des Nützlichen und Schädlichen ist, sondern das allgemeine, darum geistige Selbst, wo es also die Form des Allgemeinen, des Absoluten ist. Aber dessen ungeachtet haben wir auch *die* Weisen des Seins, die wir von *unserm* Standpunkt aus als blos bewufstlose auffassen und bezeichnen, schon als Stufen, Arten oder Formen des Bewufstseins zu begreifen. Einen tiefen und vernünftigen Sinn haben darum die Gedanken eines Bruno, Campanella, Baco, Glisson, dafs die Vorstellung, die perceptio, ja nach Bruno und Campanella, die aber zu weit gingen, selbst die Empfindung, nicht eine nur menschliche und thierische, sondern universelle, mit allem Sein identische Kraft ist, haben die pensées confuses des Leibnitz, und die Behauptungen Cartesius, Malebranche's, Spinozas, dafs Empfindung, Imagination, Wille (Verlangen) Arten des Be-

wufstseins, Bestimmungen des Denkens, modi cogitandi sind, obwohl diese das Denken in einem höchst subjektiven und beschränkten Sinne auffafsten.

Herr Bachmann kennt sie gewifs auch, aber leider nur historisch, denn das ist eben das Grundübel bei ihm, dafs auch nicht eine einzige tiefere philosophische Idee in ihm Fleisch und Blut geworden ist, dafs er die Ideen der Philosophen nur als Lesefrüchte, als Dogmen, Sätze, als todte Produkte, aber nicht als Ideen, als Lebensgeister, als Intelligenzen, als schaffende Kräfte, dafs er nur als Gelehrter, als Vielwisser, aber nicht als selbst spekulativer Denker, die Philosophie los hat. Denn wie hätte er sonst solche Platitüden gegen die Identität des Denkens und Seins als Instanzen vorbringen können? Wie könnte er sonst behaupten: „das Subjekt kann auch als nicht denkend gedacht werden, wie wenn wir *nur* empfinden, anschauen?“ Schon der Scholiast zu Platos Phädros, wenn ich nicht irre, sagt ganz richtig: *Εἰσι γαρ και αἰσϑησεις γνωσεις.* Die Empfindung ist nichts andres, als die mit unserm unmittelbaren individuellen Sein identische Vernunft, die *persönliche* und *sinnliche* Vernunft. Empfindung ist Erkenntnifs, wenn gleich Erkenntnifs noch nicht in der Form der Allgemeinheit. Aber auch das Denken, als solches, ist in allen unsern selbst rein sinnlichen Handlungen und Empfindungen gegenwärtig und thätig, zwar nicht das spekulative, wissenschaftliche, das in sich gekehrte, in die Tiefe versenkte, auf das *Wesen* der Dinge sich beziehende Denken, aber *das* Denken, das sich auf die *Existenz* der Dinge bezieht, durch das uns allein Aussendinge als Objekte gegeben sind, das Denken *als Bewusstsein.* Die Empfindungen sind Wahrnehmungen der Objekte, aber dafs wir die Objekte *als Objekte* wahrnehmen und

von uns unterscheiden, ist Sache und Wirkung des in der Empfindung verborgenen Denkens. „Die Anschauung ist *blind* ohne Denken," sagt schon Kant. Das Auge des Auges ist das Bewufstsein. Wir sehen nur, weil auch das Sehen Denken ist. Alle unsre selbst sinnlichen Handlungen sind daher zugleich *Denkakte*. Selbst beim Essen und Trinken sind wir mit Geist und Bewufstsein thätig und präsent. Wenn wir in Gedanken essen, so gehen die Speisen wider Willen oder Wissen, auf rein mechanische Weise in uns ein, aber dann liegen sie uns auch wie Steine im Magen, gleich als wollte sich dadurch der Magen an uns für diese Vernachlässigung und Rücksichtslosigkeit revanchiren, und sich darüber beschweren, dafs wir die Last der Verdauung ihm allein aufbürden wollen. Dafs wir bei Tisch Gabeln und Messer halten können, selbst diese Kraft verdanken wir nur dem Bewufstsein. Denn wenn wir das Bewufstsein verlieren, so entsinken sie unsern Händen. *Alle Kraft in uns ist daher zuletzt nur die Kraft des Denkens.*

Defswegen ist auch „ein Denken ohne Bestimmtheit, ohne Voraussetzung des denkenden Subjekts und des gedachten Objekts" nichts weniger als „ein Hirngespinst" wie es Herr Bachmann p. 63 unbedachter Weise nennt. Denn das denkende Subjekt, um dieses als das wichtigste Moment in dieser Angelegenheit hervorzuheben, ist doch wohl, eben als denkendes, nicht so ohne allen Unterschied ein und dasselbe mit dem essenden, trinkenden, riechenden Subjekt. Es ist vielmehr das höhere, das übersinnliche, intelligente Subjekt in uns, das denkt, mit Einem Worte: das *Ich* in seinem reinen, metaphysischen Sinne. Was ist nun aber das Ich? Leider! gar nichts weiter als ein — übrigens höchst reales — *Hirngespinst der Vernunft.* Wer nicht

denkt, ist nicht Ich. „Dein Ich, sagt Fichte, kommt lediglich durch das Zurückgehen deines Denkens auf sich selbst zu Stande.“ Ein Blödsinniger ist defswegen kein zurechnungsfähiges Selbst, keine rechtliche Person. Alle Menschen, die sich nicht im Zustande des Blödsinns oder der tiefsten Rohheit befinden, sind darum, die meisten aber wider Willen und Wissen, *Fichtianer* und *Cartesianer*. Alle bestätigen im Stillen die Wahrheit des Satzes: Cogito ergo sum: Ich denke, darum bin ich. Alle wollen lieber todt, als Narren sein, fühlen also, dafs die Vernunft ihr höchstes Gut ist, dafs, wer sie verliert, *sich selbst* verliert. Das Denken ist also das dem (denkenden) Subjekte Vorausgesetzte denn es ist nur durch das Denken Subjekt, es ist die *Substanz* desselben, so dafs ich wohl das Denken ohne Subjekt denken und für sich selbst zum Princip machen kann und mufs, aber nicht umgekehrt das Subjekt ohne das Denken, denn das denkende Subjekt ist nichts aufser dem Denken, es ist nichts andres als das Denken selbst als wirklicher, gegenwärtiger Actus.

Es ist übrigens dieses Verhältnifs, in welchem das denkende Subjekt zum Denken steht, nicht nur ein vom Denken gültiges, sondern ein allgemeines Verhältnifs. Es findet überall Statt, wo das Prädikat im Verhältnifs zu dem Subjekte, dessen Prädikat es ist, die Bedeutung des *Wesens* hat, wo das Subjekt das, was es ist, lediglich durch sein Prädikat ist. So ist das Leben, gedacht als Prädikat eines (des lebenden) Subjekts, dessen Wesen, dessen totale, volle, von Grund aus es erschöpfende Bestimmung. Das Leben hat daher die Eigenschaft, für sich selbst, als *das Leben*, als Princip an die Spitze der Philosophie treten oder überhaupt selbstständig aufgefafst werden zu können. Es wäre thöricht, dagegen einwenden zu wollen, dass *das Le-*

ben ein Hirngespinst sei, denn es setze voraus das lebendige Subjekt, das thierische, oder menschliche Subjekt, und man müsse deſshalb mit diesem anfangen. Denn was ist das lebende Subjekt *ausser* dem Leben? Wir können es nicht für sich als Subjekt, ohne Leben gedacht, als etwas noch auſserdem Reales fixiren, gleich als *hätte* das Subject das Leben, denn das Subjekt für sich, abstrahirt vom Leben, wäre ja das Leblose, Todte, und wie könnte das Todte das Leben haben? So ist das Sein das Wesen des Seienden, inwiefern wir das Seiende lediglich als Seiendes denken und keine anderweitigen Bestimmungen, die nicht zur Sache gehören, in den Begriff des Seienden einschwärzen. Alles Seiende als Seiendes, sagt Parmenides, ist Eins. *Παντα τα ὀντα καϑο ὀντα ἑν ἐςι.* Und Christ. Thomasius: „das *Sein* ist *überall Einerlei*, das Wesen ist so vielfältig als die Dinge selbst.“ Das Seiende hat also keine andere Bestimmung, als das Sein, es geht ganz und gar in den Begriff des Seins auf; das Seiende ist selbst das Sein. Wohl zu den schwächsten Vorwürfen, die man gegen den Anfang der Hegel'schen Logik vorbringen kann, gehört darum der unlängst gemachte Vorwurf, daſs „das Seiende früher als das Sein sei“ — eine Einwendung, die eigentlich gegen die Philosophie überhaupt geht und ihr ihr innerstes Wesen zum Vorwurf macht, denn das Wesen der Philosophie besteht gerade darin, daſs sie, um diese Bestimmungen festzuhalten, das Verhältniſs von Subjekt und Prädikat, wie es im gemeinen Leben und in der empirischen Anschauung gilt, als welcher ihrer eigenthümlichen Natur nach das Subjekt als das Frühere, das Erste nothwendig erscheint, geradezu *umkehrt*, das Prädikat zum Subjekt und das Subjekt zum Prädikat macht. Dieser Umkehrungsprozeſs ist

aber nicht allein der Prozefs, vermittelst welches die Philosophie ihr Wesen, die Wahrheit offenbart, sondern der allgemeine Weg, auf dem das Wesenhafte, Grofse, Wahre in allen Sphären des Lebens sich verwirklicht. Ein grofser Mann ist überhaupt in jeder Sphäre nur der, welcher das Objekt seines Lebens, das ihm als Prädikat beigelegt wird, und in dem gemeinen Manne, der eben defswegen sich nicht aus dem Staube erhebt, nur den Rang und die Bedeutung eines Prädikats behauptet, zu dem dominirenden Subjekt, sich selbst aber nur zu einem Prädikat desselben macht, so dafs die Sache wohl ohne ihn, aber er nicht ohne die Sache gedacht werden kann, seine Subjektivität nichts anders ist als die *Personifikation* der Idee. Daher von jeher grofse Menschen für phantastische oder gar verrückte Köpfe galten, eben weil sie den Standpunkt des gemeinen Lebens wirklich verrücken, das, was dem gewöhnlichen mittelmäfsigen Kopfe nur als Eigenschaft Realität hat, als Subjekt für sich zum Princip erhoben aber nur als ein Hirngespinst, ein Abstraktum erscheint, zu ihrer alleinigen Substanz erheben. So ist z. B. die Dichtkunst in einem schlechten Poeten, der die Poesie als blofse Gelegenheitssache oder als Handwerk oder Steckenpferd behandelt, nicht denkbar ohne Voraussetzung dieses dichtenden Subjekts; denn seine Gedichte sind lediglich nur Machwerke *dieses* uninteressanten Subjekts; sie haben keinen *objektiven* Werth, keine *allgemeine* Bedeutung, kein *von ihm unabhängiges* Kunstinteresse. Die Gedichte des wahren, grofsen Dichters dagegen sind *Produkte der Kunst selber*, denn in ihm ist die Poesie zu einem selbstständigen Princip herausgeboren; der Poet ist hier nichts anders als die Poesie als wirklicher Actus, als die Fleisch und Blut gewordne Poesie.

Wo irgend eine Realität von einer bloſsen Eigenschaft zur Substanz, oder zum Subjekt, zur Universalmonarchie gleichsam, sich steigert, erscheint sie daher im Menschen als *Genie*, aber eben der Mensch hat nicht Genie, sondern, wie die Beobachtung selbst lehrt, das Genie hat den Menschen. Jede positive Geistesthätigkeit offenbart sich deswegen überhaupt nur da in ihrer Wahrheit, wo sie aus einer nur *menschlichen* Kraft zu einer *göttlichen* Kraft erhoben und als solche von dem Subjekte erkannt, verehrt und ausgeübt wird. So erscheint und offenbart sich das Denken, obwohl alle Menschen denken, in seinem wahren Wesen nur in dem Philosophen, denn nur von ihm wird es als für sich selbst bestehendes Wesen, als Substanz gefeiert, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sich *faktisch* das Denken als Substanz in ihm bewährt und bethätigt.

Der Jenaer Antihegel macht nun freilich hievon eine sehr unerfreuliche Ausnahme. Als eine *göttliche* Kraft hat er nie das Denken empfunden, obwohl er mehrmals versichert, daſs nach ihm auch die Vernunft „göttlichen Ursprungs“ sei, was aber in seinem Munde eine leere Phrase ist, denn, wie der ganze Standpunkt seiner Kritik hinlänglich beweist, *seine* Vernunft ist nichts anders als ein armseliges der „Unterstützung“ bedürftiges, nur vermittelst eines „kunstreichen“ orthopädischen „Apparates“ mit Müh und Noth über dem Boden sich aufrecht erhaltendes Geschöpf — eine Gassenlumpensammlerin der niedrigsten Art und Herkunft ein — von den gemeinsten Stoffen des animalischen Lebens abgezogenes Unschlicht — ein aus dem was die Idee von sich als Unrath ausscheidet, zusammengekneteter Teig — eine Schmeiſsfliege, die, zum Zeugniſs ihres göttlichen Ursprungs, das Aas als Am-

brosia hinunterschluckt *). Deſswegen erscheint ihm auch die Bedeutung, die Hegel der Logik als der Wissenschaft des reinen Denkens gibt, höchst excentrisch und transcendent, so daſs er im affectirten Eifer seiner im höchsten Grade trivialen Religiösität p. 90 pathetisch ausruft: „Wie in aller Welt kommen denn die Kategorien dazu, Gott der Vater zu sein? Ist das denn der Gott, den wir anbeten sollen, der Gott der Macht und Stärke, aber auch der Gott der Liebe und Gnade?" Denn wäre wirklich der göttliche Ursprung der Vernunft bei ihm mehr als eine fade Redensart, so würde er im Stande gewesen sein, wenigstens die *Idee* der Hegel'schen Logik, wenn auch nicht die Art und Weise der Ausführung, in ihrer Wahrheit zu begreifen und anzuerkennen. Wenn nämlich die Vernunft göttlichen Ursprungs ist, so muſs sie doch wohl *Zeugnisse* ihrer Abkunft in sich haben, Urkunden, durch die sie sich als solche legitimirt. Worin sollen nun aber diese enthalten sein, wenn nicht in den allgemeinen und nothwendigen, allem unsern Denken als seine Basis und reale Möglichkeit zu Grunde liegenden Formen oder Bestimmungen, die zusammen den (freilich nicht alleinigen und ganzen) Inhalt der Vernunft ausmachen? Das Sein, die Qualität, die Quantität, das Wesen, die Ursache, der Begriff, das Urtheil, der Schluſs sind, ob sie uns gleich als Begriffe nur *vermittelst* der Abstraktion Gegenstand werden, doch keine Produkte der Abstraktion, keine Machwerke *unsers* Denkens, sondern vielmehr die Principien, von denen wir in *unserm* Denken abhängen, ohne die wir kein Objekt denken können. Wenn daher die Vernunft aus Gott ist, so müs-

*) Man denke nur z. B. an den Leichnam als eine Instanz gegen die Identität des Seins und Denkens.

sen auch die Bestimmungen, ohne welche sich die Vernunft gar nicht als Vernunft bethätigen kann, die ursprünglichen allgemeinen Formen aus Gott sein; Wenn sie aber aus Gott sind, so sind sie doch hoffentlich *in* Gott.

Wenn indeſs Herr Bachmann sagt, dass nach der Hegel'schen Logik „das Maaſs, das extensive und intensive Quantum, so wie die Knotenlinie von Maasverhältniſsen ein Moment sey, wodurch sich Gott durch seine eigne Dialektik nothwendig bestimmen muſs in seinem innern Seyn abgesehen von der Offenbarung durch die Schöpfung?" ja, „daſs Gott an sich, seinem ewigen Wesen nach vor der Schöpfung der Endliche sei," so sind diese und ähnliche Behauptungen eben so boshafte als absurde Entstellungen ja Verläumdungen, Lügen. Nach Hegel können nämlich nur die *primitiven Bestimmungen*, die an und für sich absolute Totalitäten, Principien einer ganzen Sphäre sind, daher zu Principien eines vollständigen Systems, einer totalen Weltanschauung gemacht werden können und in der Geschichte wirklich gemacht worden sind, nicht aber die secundären Bestimmungen, die lediglich *gesetzte* und *vermittelte*, relative, abhängige sind, können also, so zu sagen, nur die Ur- und Stammbegriffe, aber nicht die einzelnen von ihnen abgeleiteten Zweige und Spröſslinge als Definitionen oder Bestimmungen Gottes gebraucht und angesehen werden. So *das Sein*, als das Princip und die Totalität der Sphäre der Qualität, aber nicht die Beschaffenheit, das Etwas, die Grenze, die Veränderung; so *das Maass*, (das Maaſs absolut gedacht,) aber nicht ein bestimmtes Maaſs- und Zahlverhältniſs. Und ist etwa das Maaſs eine ungöttliche Bestimmung? Hängt die Beschaffenheit eines Wesens nicht von dem Grade seiner Nähe oder Entfernung von Gott ab? Ist nicht die absolute Realität

das Maafs, nach dem wir den innern Werth einer bestimmten Realität bestimmen? So nennt denn Hegel in seiner Logik (I. B. erste Ausgabe p. 35.) ausdrücklich das Sein die erste Definition des Absoluten, und führt, nachdem er bereits die Begriffe des Daseins, der Realität, des Etwas, der Veränderung, der Qualität abgehandelt hat, erst das Unendliche in seinem „einfachen Begriffe" (nämlich als „die Negation der Negation, die Beziehung auf sich, durch Aufheben der Bestimmtheit,") p. 80. „als die zweite Definition des Absoluten" an. In seiner Encyklopädie (zweite Ausgabe p. 85.) jedoch erklärt er sich hierüber noch bestimmter, indem er sagt: „das Sein selbst, so wie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seins, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden, näher jedoch immer nur die *erste einfache* Bestimmung einer Sphäre, und dann die dritte, als welche die *Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf sich* ist. Die *zweiten* Bestimmungen, als welche eine Sphäre in ihrer *Differenz* sind, dagegen sind die Definitionen des *Endlichen.*" Ferner heifst es in der Logik (in der Ausgabe der sämmtlichen Werke p. 147.) „Die Formen des Daseins fallen aus in der Reihe der Bestimmungen, die für Definitionen des Absoluten angesehen werden können, da die Formen jener Sphäre für sich unmittelbar nur als Bestimmtheiten, als endliche überhaupt gesetzt sind." Was aber von den Formen des Daseins gilt, dasselbe gilt auch von *den* Formen, die innerhalb anderer Sphären das sind, was die Formen des Daseins innerhalb der Sphäre des Seins. Kein Denker war ferner davon, als Hegel, endliche Kategorien zur Bestimmung des absoluten Wesens anzuwenden, so dafs

er nach ihm hiefse: Gott ist diefs und das, da er vielmehr nach ihm die absolute Negativität alles Diess- und Das-Seins ist, daher auch die Form der Definition selbst von Hegel als eine dem Absoluten unangemessene Form bestimmt wird. Will man auch die Bedeutung und Stellung, die Hegel der Logik (als Metaphysik übrigens) im System der Wissenschaft einräumt, nicht zugeben, so wird ihm doch nie das hohe Verdienst abgesprochen werden können dafs er der Erste war, der eine *Kritik der Kategorien* gab, die Kraft und Bedeutung der wesentlichen Denkformen, ihren Werth und die Grenze ihrer Gültigkeit mit eben so viel Tief- als Scharfsinn bestimmte, dafs seine Logik daher ein wahrhaftes Kathartikon und Organon ist, um das Wesen eines Gegenstandes durch keine ihm unangemessene Bestimmungen zu verunreinigen und zu entstellen, sondern vermittelst der adäquaten Kategorien, die daher auch allein einen *Begriff* von ihm gewähren, in seiner Lauterkeit zu erfafsen, auf einen Gegenstand also nur *die* Bestimmungen anzuwenden, die *seine*, *Selbst*-Bestimmungen sind. So lehrt z. B. seine Logik, dafs das Verhältniss der Wechselwirkung keine Kategorie ist, die der Natur der Seele und ihrem Verhältnifse zum Leibe entsprechend ist, indem dieser Begriff einer niederen Sphäre angehört; dafs wir die Bestimmungen des absoluten Wesens nicht in ihrer eigenthümlichen Natur, (nämlich der, Bestimmungen des Absoluten zu sein) denken, wenn wir sie als *Eigenschaften* denken, indem nur der Reflexionsbestimmung des Dings diese Kategorie entspricht; dafs die Begriffe des Grundes, der Ursache, des Wesens, wie wenn wir sagen: Gott ist das Wesen oder der Grund oder die Ursache der Welt, zwar allerdings Bestimmungen Gottes, aber noch nicht die wahren, adäquaten, sondern unzureichende

abstrakte Bestimmungen sind u. s. w. Seine ganze Logik ist nichts weiter als der ausführliche Beweis, dass nur der Geist die adäquate Bestimmung Gottes ist, denn die Idee, der Schlufs seiner Logik, ist nichts andres als der *Begriff des Geistes*, wie er in der Logik vorkommt, so dafs die Definition Gottes als absoluter Idee nur der rein logische oder metaphysische Ausdruck von der Bestimmung Gottes als absoluten Geistes ist. Dieser Beweis wird aber von Hegel so geführt, dafs es die Idee selbst ist, welche sich als die einzige *absolute* Bestimmung des Absoluten erweist, dafs die Kritik der Kategorien ihre eigne Dialektik ist, wodurch sie sich selbst (als selbstständige Definitionen, denn als Momente werden sie erhalten) negiren und vermittelst dieser Negation (der objektiven Darstellung ihrer, als endlicher dem Begriffe des Absoluten nicht gemäfser Bestimmungen) die absolute Idee als *ihre* Wahrheit nicht nur, sondern als alle, als die einzige Wahrheit verwirklichen. Und damit sind wir denn auf den Punkt gekommen, in dem wir die Quelle von den unvernünftigen und lächerlichen Consequenzen, die Herr Bachmann macht, zu erkennen haben. Hegel sagt nämlich: „die Logik ist als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fafsen. Dieses Reich ist die Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist; man kann sich defswegen ausdrücken, dafs dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung (welche letztere Bestimmung offenbar bei Hegel ein blofses Bild ist, das aber Herr Bachmann als pure nackte Wahrheit aufschnappt, und nun allerlei Consequenzen daraus zieht) der Natur und eines endlichen Geistes ist.“ Und die Dialektik, die Methode der Logik bestimmt er als die eigne Form und Bewegung des In-

halts, z. B. „es ist der Inhalt in sich selbst, die *Dialektik, die er an sich selbst hat,* die ihn fortbewegt." *Also,* schliefst Herr B., weil der Inhalt der Logik die Darstellung des Wesens Gottes, die Dialektik aber die selbsteigene Form dieses Inhalts ist, also ist Gott re vera nach Hegels Logik „das Endliche", denn das Endliche ist ein Moment innerhalb des dialektischen Verlaufes der Logik, also „die Knotenlinie von Maafsverhältnissen ein Moment, zu dem sich Gott selbst in seinem innersten Wesen bestimmen *muss,*" oder richtiger er selbst diese Knotenlinie, — denn es nicht einzusehen oder vielmehr es ist recht gut einzusehen, warum Herr Bachmann hier den milderen Ausdruck Moment gebrauchte, nämlich darum, weil sonst die Ungereimtheit seiner Folgerungen zu sehr in die Augen gesprungen wäre — also ist Gott, schliefsen wir weiter im Sinne und Geiste des Herrn B., die Neutralität, also die Specification der Neutralität, also die Wahlverwandtschaft, also die chemischen Stoffe selbst, als welche das Subjekt dieser Verhältnisse sind, also das extensive und intensive Quantum, das direkte und umgekehrte Verhältnifs, also das Potenzenverhältnifs, also der Bruch — denn alle diese Verhältnisse sind Momente der Logik — also ist Gott auch der Buchstabe, der erste, zweite und dritte Abschnitt, die Pagina so und so viel — ein Schlufs, zu dem wir vollkommen berechtigt sind, denn Hegel selbst sagt, die Erscheinung und das Wesen, das Aeufsre und Innre sind identisch, der Buchstabe ist aber die Erscheinung, die Aeufserung des Gedankens, — also besteht Gott aus drei Bänden — denn die Logik begreift drei Theile: Sein, Wesen, Begriff in sich, welche wenigstens in ihrer *ursprünglichen* Gestalt ihre äufsere Existenz in drei Bänden haben, und das Innere und Aeufsere ist ja identisch —

also ist Gott nach Hegels Logik ein Wesen, das man wenn auch nicht gerade wie ein Dictionaire de poche, doch immerhin wenigstens in seinen beiden Rocktaschen bequem unterbringen kann, also ist der Schöpfer in seinem ewigen Wesen vor der Schöpfung das Geschöpf eines Geschöpfs, Namens Hegel, das in Berlin als Professor der Philosophie am Kupfergraben lebte, also — also sind die Schlüsse, die wir eben machten, keine Persiflage, keine übertreibende Carrikatur, sondern das wohlgetroffene Contrefeit des Herrn Bachmann, der präcise, consequente, adäquate Ab- und Ausdruck seiner ganzen Kritik, also sind allerdings alle diese Also eine Persiflage, eben weil sie dem Jenaer „Antihegel" so ähnlich sehen wie ein Ei dem andern, er selbst aber nichts anders ist als eine eingefleischte Persiflage auf die Philosophie.

Die Persiflage ist aber doppelter Art. Die eine persiflirt, indem sie ihren Gegenstand nur *vergrössert*, um ihn darzustellen, wie er *wirklich* ist, die andere persiflirt, indem sie ihren Gegenstand *verändert* und *entstellt*. Die erstre Art gibt also nur dadurch das persiflirte Subjekt dem wohlverdienten Gelächter der Einsichtsvollen Preis, dafs sie die Sache in ihrem *wahren* Lichte zeigt, die andere stellt sie in einem *falschen* Lichte dar, um dadurch der Schadenfreude des Pöbels ein Fest zu bereiten, des Pöbels, der sich nur grofs fühlt, wenn er das Grofse in seinen eignen Morast hinabzieht. Wie aus den bereits gelieferten Belegen zur Genüge erhellt, ist der Jenaer „Antihegel" eine Persiflage dieser letztern Art. Ja er hat diese Gabe wirklich bis zu einem solchen Grade der Virtuosität cultivirt, dafs uns seine Kritik mehrmals unwillkührlich aufs Lebhafteste an die Zauberkunst der Circe erinnerte, die sich bekanntlich darauf verstund, Menschen in Bä-

ren, Schweine und Wölfe zu verwandeln, wie die unglückseligen Gefährten des Ulysses erfahren mufsten. Denn die Manier seiner Polemik beruht nur auf dem Kunstgriff, einen philosphischen Satz dadurch im Widerspruch mit der Vernunft und folglich als ungereimt darzustellen, dafs er das *Subjekt* desselben in ein wesentlich *andres* Subjekt metamorphosirt, die *Prädikate* aber, die dem Subjekt in diesem Satze gegeben werden, gleichwohl beibehält. Natürlich kommt aber ein ungereimter, lächerlicher Widerspruch zum Vorschein, wenn man die Prädikate, die sich wesentlich nur auf die Gefährten des Ulysses in Menschengestalt bezogen, nun auf die Schweine anwendet, in die sie Madame Circe eigenmächtig verwandelt hat. Proben dieser gewaltthätigen Metamorphosen gaben schon seine Einwürfe gegen die Ideenlehre Hegels, und gegen die Stimme als ein Prädikat „des Thiers im Allgemeinen.“ Zum Ueberflusse wählen wir noch als Beleg, zum Schlusse unsrer Kritik, die Art, wie er den Prozefs des Zusichselbstkommens Gottes darstellt. — eine Materie bei deren Kritik der „Antihegel“ nothwendiger Weise um so oberflächlicher sich zeigt, je tiefer, schwieriger und bedeutungsvoller dieser Gegenstand ist, und um so widerlicher den denkenden und unterrichteten Leser afficirt, als sich, hier besonders, zu der wässrigen Brühe seiner Intelligenz auch noch die Wassersucht seines trivial-religiösen Herzbeutels hinzugesellt, aus dem er sogar ein paar Mal wirkliche Krokodillsthränen *), aber mit vieler Anstrengung und Ungeschicklichkeit, auspreſst, um das grofse Publikum auch von seiner schwächsten Seite für sich zu gewinnen und gegen Hegel aufzuhetzen. Denn seine Kritik auch von

*) Man vergleiche z. B. die faden Stellen S. 155 u. S. 68.

dieser ernsten Materie ist, wie sich von selbst versteht, nichts weniger als eine Kritik, sondern eine ganz plumpe Persiflage, die er dadurch zu Stande bringt, dafs er das Subjekt dieses Prozesses, als ein in dieser Art gewandter Taschenspieler, verändert. Aus dem Gott im Menschen macht er nämlich einen Gott aufser dem Menschen, und den Menschen in Gott verwandelt er in den Menschen aufser Gott, in das endliche, erscheinende Individuum, so dafs nun *der* Prozefs, der wesentlich ein identischer Akt ist, d. h. nur ein Prozefs Gottes, in dem Er bei Sich selbst bleibt und ist, nur *zu Sich selbst* sich verhält, an zwei aufser einander seiende, sich fremde Wesen vertheilt, und daher Gott in das seinem Wesen unangemessene Verhältnifs versetzt wird, dafs er *abhängig* vom Menschen erscheint, insofern als er *erst* in ihm zum Bewufstsein oder doch, wie es bisweilen der „Antihegel" mit einer wohl weislich hinzugesetzten Cautel ausdrückt, (p. 130 z. B.) zum *„vollen"* Bewufstsein kommen soll, daher Monsieur Antihegel dem Hegel Schuld gibt, dafs „Gott nach ihm von dem Menschen das Bewufstsein seiner selbst als Gegengeschenk für die Wohlthat des Lebens erhalte" (p. 101. p. 128. p. 131.) dafs „das Bewufstsein Gottes von sich durch das menschliche Bewufstsein *bedingt* sein soll" p. 163 und so nach seiner löblichen Manier gerade wieder das Wesentliche, worauf es bei diesem Prozefs ankommt, absichtlich ignorirt oder unter einem der Wahrheit geradezu entgegengesetzten Gesichtspunkt darstellt. Denn die wesentliche Idee, die diesem Prozesse des Zusichselbstkommens Gottes bei Hegel zu Grunde liegt, sein ebensowohl objektiver als subjektiver Zweck ist kein andrer, als das Bewufstsein als eine *objektive* Bestimmung Gottes zu construiren. Als eine solche kann es aber nur construirt werden,

wenn das Bewufstsein als die *Selbst*-Bestimmung Gottes, als das Resultat seines eignen *selbstthätigen* Wesens erkannt wird. Wird dagegen das Bewufstsein schon im Anfange vorausgesetzt und als Sein schlechthin von Gott prädicirt, wie wenn wir sagen: Gott *ist* ein lebendiger, selbstbewufster Geist, so ist das Bewufstsein nichts weiter als eine Versicherung, ein Prädikat, welches das Subjekt von Gott aussagt, so ist Gott nur *geglaubt* und *vorgestellt* als Bewufster, aber er ist es nicht wirklich, nicht an und durch sich selber, weil er *selbst*-bewufster nur sein kann und ist, wenn das Bewufstsein genetisch aus ihm entwickelt werden kann. *Genetisch* kann es aber nur entwickelt werden, wenn diese Entwicklung *objektiv* begründet, wenn Gott daher es selbst ist, der aus seinem *Wesen* sein *Bewusstsein* erzeugt. Und die Genesis seines Bewufstseins beruht nach Hegel nur auf *dem* Akte, dafs Gott die unmittelbare Einheit seines Wesens mit sich aufhebt, sich selbst sich entgegensetzt, denn kein Bewufstsein ist möglich ohne Gegensatz oder Entzweiung, und erst durch die Negation dieser Entgegensetzung *für sich* vermittelte, in sich reflektirte, bewufste Einheit wird. Aber durch diese genetische Entwicklung ist keineswegs die Ursprünglichkeit, Apriorität und Selbstständigkeit des Bewufstseins in Gott aufgehoben, denn das Bewufstsein ist als das *immanente* Ziel, als der Zweck der Bewegung oder Entwicklung, der erste Impuls, der Urtrieb, der *wahre* (zunächst verborgene) Anfang desselben. Diefs findet übrigens bei Hegel in jeder wahren Entwicklung in der Philosophie Statt. Daher er sagt, dafs immer zugleich „das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den *Grund* und zu dem *Ursprünglichen* ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt." „Das wesentliche ist eigentlich,

nicht dafs ein rein Unmittelbares der Anfang sey, sondern dafs das Ganze in sich selbst ein Kreislauf ist, worin das Erste auch das Letzte, und das *Letzte* auch das *Erste* wird.“ Logik I. B. p. 9 Defsgleichen p. 331: „der Fortgang von dem, was Anfang ist, ist in der Philosophie zugleich der *Rückgang* zu seiner *Quelle*, zu seinem *wahrhaften* Anfang. Somit beginnt im Hinausgehen über den Anfang zugleich ein neuer Anfang, und das Erste zeigt sich damit als nicht der wahrhafte.“ Ja diese Art der Entwicklung ist das Wesen der Hegel'schen Methode. Diese Methode ist darum auch der nothwendige Schlüssel zur richtigen Auffassung und Würdigung jenes Prozesses, und wer diesen kritisiren will, mufs zuerst oder zugleich die Methode Hegels zum Objekt der Kritik machen. Demzufolge kommt also Gott aus seiner Selbstentäufserung in die Natur im Menschen zu sich selbst, und das Selbstbewufstsein *erscheint* so als ein abgeleitetes, entstandnes, durch den Menschen vermitteltes, als ein Produkt. Aber in der That ist es vielmehr, als das absolute Ziel, als die reale Zweckbestimmung der Entäufserung in die Welt und Geschichte das wahrhaft Erste und Ursprüngliche, der primus Motor, das einzige Agens, welches als ihr producirendes Princip Mensch und Natur voraussetzen *), indem eben ihr τελος, ihr Zweck, dafs und warum sie sind, lediglich das Selbstbewufstsein Gottes ist — eine Bedeutung des Menschen und der Natur, die keineswegs es ausschliefst, dafs sie auch *für sich* einen Zweck und Bedeutung haben, gleichwie

*) Es gilt diefs in der Hegel'schen Philosophie überhaupt von Gott. „Gott ist *so* das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, dafs es nicht *blos* das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das *Vorhergehende* ist. Die Einseitigkeit des Resultats wird im Resultat selbst aufgehoben.“ p. 18 Religionsph. I. B.

jedes Organ des Leibes ein eignes Leben hat, Zweck für sich ist, indem es zugleich in Bezug auf ein höheres Organ oder die Totalität des Lebens nur dessen Mittel ist.

Als die positiven oder vielmehr absoluten Weisen des Selbstbewufstseins Gottes bestimmt Hegel die Religion, die Wissenschaft. Sie haben daher bei ihm nicht blos subjektive, menschliche Bedeutung, sondern als die höchsten Interessen sind sie selbst göttliche Zwecke oder Angelegenheiten Gottes. So sehr diese Bestimmung den gang und gäben Vorstellungen zu widersprechen und eine rein transcendente, die Gränzen der Vernunft und menschlichen Natur überspringende metaphysische Hypothese zu sein scheint, so läfst sich doch durch ganz einfache Mittel einem unbefangnen offnen Menschen die Wahrheit dieser Idee zu Verstand und Gemüthe bringen. Was will in uns z. B. der Wissenstrieb sagen, der alle Hindernisse und Schranken rücksichtslos durchbricht, alle Triebe an Macht und Stärke überbietet, unsrer natürlichen Selbstsucht geradezu entgegengesetzt ist, wider Willen und Wissen sich unsrer bemächtigt und aus dem Paradies der Unschuld und Unwissenheit uns herausreifst, der uns alle Güter, Genüsse und „Ansprüche auf persönliches Glück“ als ein Nichts gegen *das* Objekt, das er begehrt, vernachlässigen, ja verachten macht? Was sagt er anders als dass er nicht ein menschlicher Trieb, dafs er der Trieb der *Wahrheit selber*, dafs es ihr Interesse ist, von dem Menschen erkannt zu sein? Was bedeutet ferner der Trieb, der uns so mächtig antreibt, eine erkannte Wahrheit Andern mitzutheilen? Was andres, als dafs es nicht nur unser Bedürfnifs ist, uns durch die Bestätigung der Andern die Gewifsheit der Wahrheit zu geben, dafs die Wahrheit an und für sich selber redseliger, mittheilender Natur ist, dafs ihr

das Wissen, welches sie, in sich verschlossen, von sich hat, nicht genügt, daſs sie nur im Bewuſstwerden von Andern sich selbst weiſs, nur im Genossenwerden sich selbst genieſst.

Wie das Sehen dem Lichte nicht gleichgültig ist, denn das Sehen ist nur die Affirmation, das Zeugniſs dessen, was das Licht an sich ist — seine Natur ist ja zu *erleuchten*, das Sehen zu bewirken; — so ist der Wahrheit die Erkenntniſs nicht gleichgültig; im Gegentheil es gehört zu ihrer *Natur*, erkannt zu werden. Das Erkanntwerden bethätigt erst, was sie an sich ist, offenbart, realisirt sie als das Licht des Geistes. Die Erkenntniſs des Menschen von ihr ist daher nur die Affirmation ihres eignen Wesens, ihre Selbstgewiſsheit. Wenn es eine Erkenntniſs der Wahrheit gibt, was anders kann sie denn auch sein, als die *Selbst*erkenntniſs der Wahrheit, denn wenn sie Erkenntniſs der Wahrheit ist, so ist sie doch hoffentlich die *wahre* Erkenntniſs. Kann sie aber als die wahre von der Wahrheit selbst unterschieden sein?

Eben so, wenn es eine Liebe der Wahrheit gibt — und sie ist eins mit der Erkenntniſs derselben, denn die Wahrheit ist rein als solche zugleich das Positive, das Gute überhaupt und das höchste Gut, folglich Gegenstand der Liebe — was kann diese anders sein, als die Liebe der Wahrheit zu sich selber? Denn wer die Wahrheit liebt, der liebt sie und kann sie nur *um ihrer selbst willen* lieben, nicht um eines persönlichen oder andern ihr fremden Zweckes willen; seine Liebe ist nur die Wirkung, der Reflex der Wahrheit auf sein Gemüth, welches sie ungetrübt *ihr selbst* zurück strahlt; seine Liebe also nichts andres als die Reflexion der Wahrheit in sich selber, ihr eignes *Selbst*-Gefühl.

Daſs nun aber die Erkenntniſs der Wahrheit wesentlich oder die Erkennbarkeit eine objektive Bestim-

mung derselben ist, zeigt sich so. Alles Sein ist wesentlich zugleich Sein für Andres. Der Mensch macht selbst das Fürandressein zum Maafs des Seins an sich; so spricht er auf dem Standpunkt der Sinnlichkeit Dem Sein ab, was nicht für seine Sinne ist, so sagen wir selbst auf dem Standpunkt des bürgerlichen Lebens von einem Menschen, der kein bestimmtes Geschäft oder Amt hat, wodurch er Etwas für Andre ist, er sei Nichts. Darum ist die Subjektivität der Objektivität nicht äufserlich. Im Gegentheil die Natur ist *wesentlich* Objekt des Sinns und vermittelst des Sinns Objekt des Bewufstseins. Der Sinn ist nichts als ihr eigner ausdrücklicher Wille, das ihr aus der Seele gesprochne Wort. Sie *will* wahrgenommen sein. Das Sein des Seins ist erst das Bewufstsein.

Aber das Sein für Andres ist wesentlich zugleich *Fürsichsein.* Etwas ist nämlich nur dadurch für uns oder Andres überhaupt, dafs es ein *bestimmtes*, irgend wie beschaffnes ist. Was keine Beschaffenheit hat, kann begreiflicher Weise kein Object des Bewufstseins, der Wahrnehmung, sei es nun geistiger oder sinnlicher, kann überhaupt für nichts Andres sein, denn eben die Beschaffenheit ist es, wodurch Etwas einem Andern sein Sein bekundet. Aber die Beschaffenheit ist nichts andres als die *Position der Position.* Erst *bestimmtes* Sein ist *Sein.* Aus den Beschaffenheiten wird daher erkannt, *was* ein Ding ist; *es selbst* wird in ihnen wahrgenommen; das Andre, für welches es ist, ist sein *Spiegel;* seine Beziehung auf Andres, sein Sein für dasselbe also zugleich seine Zurückbeziehung auf sich selbst, sein Fürsichsein.

Wenn nun aber das Sein für Andres eine wesentliche Bestimmung alles Seins ist, so ist es auch nothwendig eine Bestimmung der Wahrheit, denn eine all-

gemeine Bestimmung ist darum nur eine allgemeine, weil sie eine Bestimmung der Wahrheit ist. Das Füandressein der Wahrheit ist nun aber ihr *Erkanntsein*. Aber was ist die Erkenntniſs der Wahrheit, indem sie sich auf uns bezieht, uns *Gegenstand* ist, andres als die Zurückbeziehung der Wahrheit auf sich, was andres ihr Sein für uns als ihr Sein für sich selbst? Sie ist uns Gegenstand, aber das Wir bedeutet nur uns als Erkennende, die Erkenntniſs, und diese hat (*als* Erkenntniſs der Wahrheit) keinen andern Inhalt als die Wahrheit, ist nicht unterschieden, etwas Appartes und Separirtes von ihr; die Erkenntniſs ist daher das Verhältniſs der Wahrheit *zu sich selber*, ihr Sichselbstgegenstand-sein. Wäre die Beziehung der Wahrheit auf uns nicht zugleich ihre Beziehung auf sich selbst, in concretern Formen ausgedrückt, unser (natürlich *wahres*, *objektives*) Bewuſstsein von ihr nicht ihr eignes Selbstbewuſstsein, so wäre sie eben nicht, was der Annahme widerspricht, eine Erkenntniſs der Wahrheit.

Entweder gibt es daher gar kein Wissen von Gott — denn ein relatives, subjektives, nur menschliches Wissen widerspricht nicht nur dem Begriffe des Wissens überhaupt, als welches wesentlich auf Objektivität Anspruch macht, sondern namentlich dem Begriffe des Wissens von Gott, indem es nur von dem *selbst Relativen*, aber nicht vom Absoluten ein *relatives* Wissen geben kann — oder das Wissen des Menschen von Gott ist zugleich das Sichselbstwissen Gottes im Menschen. Denn Gott kann nicht ein bloſses *Objekt*; er kann uns nicht *so*, wie irgend ein empirisches Wesen, Gegenstand; das Wissen von ihm in keinem *äusserlichen* Verhältniſs zu ihm sehen. Er selbst ist nicht bloſses Objekt, sondern, wie man es richtig genannt hat, Subjekt-Objekt, und sein Verhältniſs zu

uns kann von dieser seiner Natur nicht unterschieden sein. Gott kann sich darum nur *zu sich selbst* verhalten, also nicht zu einem absolut Anderm, sondern nur *) einem *solchen* Andern, das, wenn auch nicht seines Gleichen, doch seines *Wesens* ist, weſswegen Gott nicht dem *Thiere*, sondern nur dem Menschen Gegenstand ist. Mit Fug und Recht ist daher der Mensch, *inwiefern* er von Gott weiſs, der Alter Ego, das *andere* Ich Gottes zu nennen. Denn sein Wissen von Gott ist nicht *menschliches*, sondern *göttliches* Wissen, indem jedes Wissen die Natur *seines* Gegenstandes an sich tragen muſs, sonst wäre es nicht Wissen *dieses* bestimmten, sondern irgend eines andern beliebigen Gegenstandes. Gott kann nur *durch sich selbst* erkannt werden, wie Spinoza, Malebranche und andere tiefere Denker behaupteten, — eine Behauptung, die offenbar, wenn sie analysirt wird, keinen andern *Sinn* hat, als daſs das Wissen von Gott ein *unmittelbares*, d. i. seinem Gegenstande *immanentes*, daſs ein Wissen von Gott nur als ein Act der gegenseitigen tiefsten, intensivsten Innigkeit möglich ist, der Mensch folglich in der Erkenntniſs sich nicht *als* Anderes zu Gott verhält, denn sonst würde er ja nicht durch sich selbst, nicht unmittelbar erkannt. Daher es auch (um dieſs im Vorbeigehen zu erwähnen) keineswegs eine dem Geiste und den Principien Spinozas, wie Manche meinen, widersprechende Behauptung ist, wenn er sagt, daſs Gott sich selbst mit einer unendlichen intellektuellen Liebe liebe, und die Liebe des Menschen zu Gott die Liebe Gottes *zu sich selbst* sei.

Wenn darum Hegel die Religion als „das Selbst-

*) So du eine *andere* Materie bist, als Gott selber, sagt Jakob Böhm, wie wirst du dann sein Kind sein?

bewufstsein des absoluten Geistes" bezeichnet und sagt: *„In der höchsten Idee* ist die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst" so hat er mit diesem wahrhaft erhabnen Gedanken nur in der Form und Schärfe des selbstbewufsten Begriffes ausgesprochen, was *im Wesentlichen* mehr oder minder klar und bestimmt vor ihm schon die tiefsten Denker von Gott und dem Verhältnifs des Menschen zu ihm gedacht haben, *) wie denn Hegel selbst (Religionsphilosophie I. B. p. 149) als einen hierin mit ihm übereinstimmenden Denker den Meister Eckardt anführt, welcher sagt: „das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins."

Ein ganz oberflächlicher Einwand gegen eine solche hohe Auffassung der Religion ist es aber, wenn man hieraus, wie Mr. „Antihegel" schliefsen will, dafs durch diese Bestimmung der Religion ihr Zweck und ihre Bedeutung für den Menschen aufgehoben sei. Wir halten es jedoch nicht mehr der Mühe werth die

---

*) So hat auch schon Fichte das wahre Verhältnifs des Menschen zur göttlichen Idee oder Substanz mit der ihm eigenthümlichen Bestimmtheit und Klarheit erfafst und ausgefprochen, wie wenn er z. B. sagt: „Jedes Dasein hält und trägt sich selber, und im lebendigen Dasein ist dieses Sich-Selbst-Erhalten und das Bewufstsein davon Liebe seiner selbst. Die ewige göttliche Idee kommt hier im einzelnen menschlichen Individuum zum Dasein: dieses Dasein der göttlichen Idee in ihm umfafst nur sich selber mit unaussprechlicher Liebe, und dann sagen wir, dem Scheine uns bequemend, dieser Mensch liebt die Idee, und lebt in der Idee, da es doch, nach der Wahrheit, die Idee selbst ist, welche an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt, und seine Person lediglich die sinnliche Erscheinung dieses Daseins der Idee ist, welche Person keineswegs an und für sich selbst da ist oder lebt." Ueber das Wesen des Gelehrten. S. 14. und 48.

Oberflächlichkeit und Grundlosigkeit dieser und ähnlicher Einwendungen, die Herr Antihegel gegen die tiefste und erhabenste Idee der Hegel'schen Philosophie vorzubringen sich nicht entblödet hat, besonders noch zu beleuchten. Den ganzen Standpunkt, Geist und Werth seiner kritischen Methode haben wir ja bereits hinlänglich taxirt und hoffentlich durch unsre ganze Recension hindurch den evidenten Beweis geliefert, daſs Herr Antihegel, als ein treuer Empiriker, der sich lediglich auf Thatsachen stützt, das Muster seiner Kritik von den Affen abstrahirt hat, welche in Ermanglung von Steinen und andern *objektiven* und *gewichtigen* Instanzen, *ihren eignen* Unrath sich in die Faust lassen, um damit die Objekte ihrer Polemik bewerfen zu können.
